

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA
POLÍTICA

Gustavo Biscaia de Lacerda

O MOMENTO COMTIANO

Florianópolis

2010

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA
POLÍTICA

Gustavo Biscaia de Lacerda

**O MOMENTO COMTIANO:
REPÚBLICA E POLÍTICA NO PENSAMENTO DE AUGUSTO
COMTE**

Tese entregue como requisito parcial
para obtenção do título de Doutor em
Sociologia Política, pelo Programa de
Pós-Graduação em Sociologia Política
do Departamento de Sociologia e
Ciência Política da Universidade
Federal de Santa Catarina.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Virgílio
da Silva

Florianópolis

2010

Catálogo na fonte pela Biblioteca Universitária da

Universidade Federal de Santa Catarina

L131m Lacerda, Gustavo Biscaia de

O momento comtiano [tese] : república e política no pensamento de Augusto Comte / Gustavo Biscaia de Lacerda ; orientador, Ricardo Virgilino da Silva. - Florianópolis, SC, 2010.

496 p.: grafs., tabs.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política.

Inclui referências

1. Comte, Auguste, 1798-1857. 2. Sociologia política. 3. Ciência política. 4. República. 5. Liberdade. 6. Sociocracia. 7. Poder espiritual. 8. Poder temporal. I. Silva, Ricardo Virgilino da. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política. III. Título.

CDU 316



Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política

Universidade Federal de Santa Catarina

Centro de Filosofia e Ciências Humanas

Campus Universitário - Trindade

Caixa Postal 476

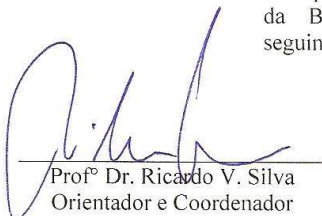
Cep: 88040-900 - Florianópolis - SC - Brasil

E-mail: ppasp@cfh.ufsc.br

**“O MOMENTO COMTIANO: REPÚBLICA E POLÍTICA NO
PENSAMENTO DE AUGUSTO COMTE”**

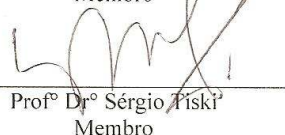
GUSTAVO BISCAIA DE LACERDA

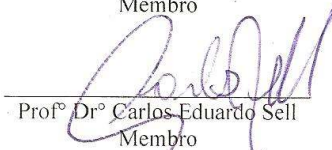
Esta tese foi julgada e aprovada em sua forma final pelo Orientador e pelos demais membros da Banca Examinadora, composta pelos seguintes professores:


Profº Dr. Ricardo V. Silva
Orientador e Coordenador


Profº Dr. Valter Duarte Ferreira Fº
Membro


Profª Drª Tamara Benakouche
Membro


Profº Dr. Sérgio Piski
Membro


Profº Dr. Carlos Eduardo Sell
Membro

FLORIANÓPOLIS (SANTA CATARINA), 29 de março de 2010.

Fone (48) 3721-9253 Fax: (48) 3721-9098

<http://www.sociologia.ufsc.br/>

AGRADECIMENTOS

Todos sabemos como é difícil sermos justos com todos aqueles que colaboraram, direta ou indiretamente, na confecção de uma tese. Talvez seja na produção do conhecimento que o caráter cumulativo e coletivo – vale dizer, histórico e social – do ser humano revela-se mais plenamente. Assim, creio que o melhor é indicar apenas algumas pessoas que por seu auxílio moral, intelectual e afetivo permitiram mais diretamente que eu realizasse esta pesquisa.

Inicialmente, como não poderia deixar de ser, à minha família: meu irmão Leonardo, minha sobrinha Clarice e, *in memoriam*, minha avó Francisca Odette. Além disso, ao amigo Doacir, com quem pude compartilhar inúmeras horas sorvendo café expresso, e à Aurea, que me apoiou no início da pesquisa.

Esta investigação realizou-se entre 2006 e 2010: nesse meio-tempo, comemorou-se o sesquicentenário da morte de Augusto Comte, falecido em 1857. Não posso deixar de agradecer-lhe, *in memoriam*, pois sem ele não teria nem a motivação nem o objeto para a pesquisa.

Aos meus fraternais amigos e discípulos de Augusto Comte, sempre dispostos a ouvir, apoiar e sugerir: Ângelo Torres, Condorcet Rezende e Hernani Gomes da Costa; mais uma vez *in memoriam*, ao Almirante Henrique Batista da Silva Oliveira e ao Prof^o David Carneiro, Jr. (o “Vivi”). Embora não seja pessoalmente positivista, Valter Duarte com grande simpatia também se constituiu freqüentemente em uma fonte de sugestões e apoios importantes; da mesma forma, Sérgio Tiski e Comte de Tarde (pseudônimo do Prof^o Junqueira de Barros).

Ao professor Ricardo Silva, que me acolheu com simpatia e respeito como orientando, estando sempre disposto a ouvir, aconselhar e apoiar. Da mesma forma, aos meus colegas alunos – em particular à Marcia Mazon, à Tade-Anne Amorim e ao Ivann Lago – e professores do Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e aos membros do Núcleo de Pesquisas em Pensamento Político – em particular o Tiago Losso –, pelos bons momentos de camaradagem e reflexão em conjunto. A todos

eles, professores e colegas, pelo auxílio no amadurecimento intelectual e pessoal.

Ainda entre os colegas da UFSC, devo referência à Prof^a Cécile Raud. Tendo participado da banca de qualificação desta pesquisa, seu passamento prematuro no final de 2009 apenas realça o seu extremo profissionalismo que, aliado à personalidade generosa, sempre causou a melhor impressão entre todos aqueles que conviveram com ela – entre os quais, sem dúvida, incluo-me.

Não posso deixar de agradecer à Prof^a Sandra S. Soares Bergonsi e à Nilza Carneiro, ambas da Pró-Reitoria de Extensão e Cultura da Universidade Federal do Paraná, cujos apoio e colaboração foram fundamentais para permitir-me realizar o doutorado.

Da mesma forma, devo agradecer às secretárias do Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política Albertina Buss Volkmann e Maria de Fátima Xavier da Silva, que sempre estiveram dispostas a colaborar, auxiliar e conversar.

Finalmente, ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, o CNPq, pela oportunidade de ser bolsista – que me permitiu o necessário ócio prático para um intenso labor intelectual.

*A Benjamin Constant Botelho de Magalhães, fundador da
República do Brasil*

*a Tales de Mileto, a Sólon, a Henrique IV da França e a
Inocência III,*

*teóricos e práticos do bem comum, no ano de seus centenários
e à Humanidade, objeto constante de nossos esforços contínuos.*

Ordem e Progresso – Viver às claras – Viver para outrem

(Augusto Comte)

Toute la sagesse humaine, à la fois théorique et pratique, se condense dans cette loi fondamentale: l'ordre le plus noble perfectionne le plus grossier en s'y subordonnant¹

(COMTE, 1929, v. IV, p. 361).

Dans sa signification négative, le principe républicain résume définitivement la première partie de la révolution, en interdisant tout retour d'une royauté [...]. Par son interprétation positive, il commence directement la régénération finale, en proclamant la subordination fondamentale de la politique à morale, d'après la consécration permanente de toutes les forces quelconques au service de la communauté²

(COMTE, 1929, v. I, p. 70)

Toute avidité pécuniaire, comme toute ambition temporelle, deviendra bientôt une source légitime de suspicion envers ceux qui, aspirant au gouvernement spirituel de l'humanité, indiqueraient ainsi au peuple leur insuffisance morale, ordinairement liée à une secrète impuissance mentale³

(COMTE, 1929, v. I, p. 194)

¹ “Toda a sabedoria humana, ao mesmo tempo teórica e prática, condensa-se nesta lei fundamental: a ordem mais nobre aperfeiçoa a mais grosseira subordinando-se a ela” (todas as traduções foram feitas pelo autor).

² “Em seu significado negativo, o princípio republicano resume definitivamente a primeira parte da Revolução [Francesa], ao interditar todo retorno de uma realza [...]. Por sua interpretação positiva, ele começa diretamente a regeneração final, ao proclamar a subordinação fundamental da política à moral, a partir da consagração permanente de todas as forças quaisquer ao serviço da comunidade”.

³ “Toda avidez pecuniária, como toda ambição temporal, tornar-se-á logo uma fonte legítima de suspeição relativamente aos que, aspirando ao governo espiritual da Humanidade, indicam assim ao povo sua insuficiência moral, ordinariamente ligada a uma secreta impotência mental”.

ÍNDICE

ÍNDICE	vi
ÍNDICE DE QUADROS E ESQUEMAS	viii
RESUMO	ix
ABSTRACT	xii
 INTRODUÇÃO: COMTE E REPÚBLICA	 1
 PARTE I – TEORIA POLÍTICA E HISTÓRIA	 17
1. A TEORIA POLÍTICA VIA HISTÓRIA DAS IDÉIAS.....	18
1.1. História das Idéias e suas vertentes analíticas	18
1.2. Mark Bevir e a “lógica da História das Idéias”	23
2. REPÚBLICA NA FRANÇA.....	35
2.1. França e Ocidente até Comte	36
2.2. A idéia de república na França.....	41
3. A RETOMADA DO REPUBLICANISMO: PHILLIP PETTIT.....	46
3.1. Republicanismo e liberdades.....	47
3.2. República, deliberação e contestação.....	50
 PARTE II – AUGUSTO COMTE, POLÍTICA E REPÚBLICA	 59
4. O POSITIVISMO: ELEMENTOS GERAIS.....	63
4.1. Esboço biográfico de Augusto Comte.....	63
4.2. Uma abordagem alternativa de Comte: as hierarquias dumontianas	71
4.3. Teoria da unidade humana e generalidades teórico- epistemológicas.....	80
5. INTRODUÇÃO À FILOSOFIA POLÍTICA DE COMTE.....	103
5.1. O “estado normal”	103
5.2. A transição da teocracia à sociocracia, ou: sociedades orgânicas e períodos críticos	108
5.3. Teoria da família	142
5.4. O princípio de Aristóteles: desigualdades e indivíduos	150
6. FUNDAMENTOS SOCIOLÓGICOS DA POLÍTICA.....	160
6.1. Definição de “política”	160
6.2. Os princípios de Aristóteles e de Hobbes: as forças sociais e o fundamento do governo.....	166

6.3. Pátrias, teoria dos dois poderes e classamento subjetivo.....	187
6.4. Regulação social do poder Espiritual e relações políticas	207
7. ASPECTOS INSTITUCIONAIS DA POLÍTICA POSITIVA.....	236
7.1. Questões conceituais: “república”, “ditadura”, “liberdade”, “democracia”	236
7.2. Preparação moral da vida política	281
7.3. A transição extrema, ou as instituições sociocráticas entre ditadura e triumvirato	311
7.4. Retrógrados, revolucionários e conservadores, ou: monarquistas, democráticos e sociocratas	363
8. QUESTÕES SOCIOPOLÍTICAS RELEVANTES	413
8.1. Teoria da propriedade.....	413
8.2. Luta de classes: proletariado e patriciado.....	423
CONCLUSÃO: “ORDEM E PROGRESSO”	436
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	452
ANEXOS	473
1. Quadro das quinze leis de filosofia primeira, ou princípios universais sobre os quais assenta o dogma positivo	477
2. Quadro definitivo das concepções humanas.....	479
3. Quadro sistemático da alma.....	480
4. Quadro sociolátrico resumido em 81 festas anuais.....	481
5. Calendário histórico ou quadro sistemático da preparação humana	482
6. Projeto de constituição política para o governo revolucionário de 1848.....	484

ÍNDICE DE QUADROS E ESQUEMAS

Quadro 1 – Acepções da palavra “positivo”	83
Quadro 2 – Classificação das ciências.....	89
Quadro 3 – Instintos e elementos da “alma humana”	92
Quadro 4 – Diferenças sociais entre os monoteísmos católico e muçulmano	142
Quadro 5 – Sumário da transição ocidental	125
Quadro 6 – Positivismo como ordem e progresso	144
Quadro 7 – Relações entre níveis sociológicos, educação e temporalidade	146
Quadro 8 – Relações entre forças sociais, mando e obediência	171
Quadro 9 – Apropriação comtiana do Princípio de Aristóteles	177
Quadro 10 – Possíveis metáforas biológicas para a Sociologia	187
Quadro 11 – Natureza humana, associações e intensidades dos vínculos	189
Quadro 12 – Poderes, grupos, fundamentos e tipos de ações	195
Quadro 13 – Os dois poderes e seus sinônimos	197
Quadro 14 – Tipos, graus e intensidades de excomunhão	233
Quadro 15 – Extensões territoriais de alguns países	296
Quadro 16 – Extensões territoriais de alguns estados brasileiros	297
Quadro 17 – Quantidades e proporções demográficas na sociocracia	301
Quadro 18 – Relação de ministérios e procedência dos triúmviros ...	346
Quadro 19 – Sumário das medidas específicas à transição orgânica	362
Quadro 20 – Diferenças entre os proletários: individualistas <i>versus</i> comunistas	405
Quadro 21 – Resumo das <i>tendências</i> do partido revolucionário	407
Quadro 22 – Modos de transmissão e dignidades do capital	417
Esquema 1 – Relações igualitária e hierárquica	73
Esquema 2 – Relações entre forças sociais e regimes humanos	176
Esquema 3 – Relações da inteligência com as forças sociais	207

RESUMO

A pesquisa visa a expor e a explicar os principais traços da teoria política de Augusto Comte, considerando em particular seu projeto de república. Para isso, é necessário compreender o caráter sistêmico de tal pensamento, que implica que o todo precede as partes e que cada aspecto é ligado a todos os demais; assim, aplicando essa regra ao que Augusto Comte chama de “natureza humana” e à própria história humana, o que podemos chamar de “teoria política comtiana” é somente um aspecto de um pensamento englobante que abarca a inteireza da realidade humana. Isso nos conduz a um novo princípio para compreendermos as idéias de Comte: o “englobamento de contrários”, conforme definido por Louis Dumont. Tal princípio consiste em que os valores sociais estabelecem ordens englobantes, que indicam a importância relativa de cada elemento face ao conjunto da sociedade; se o valor principal modificar-se ou alterar-se, a ordem dele derivada também se modifica. Assim, o Positivismo estabelece um princípio geral: o mais nobre modifica o mais grosseiro ao submeter-se a este; esse princípio é de caráter epistemológico, social e político e é completado por um par conceitual: “objetivo” e “subjetivo”. A combinação desses elementos resulta que o mais geral precede lógica, teórica e politicamente o mais específico, seja em termos humanos (subjetivos), seja em termos cosmológicos (objetivos); a essas oposições, especialmente na ordem humana, acrescenta-se outra: masculino-feminino, que pode ser convertida para intelectual/prático-moral/afetivo. Esses pares de oposições geram duas ordens gerais e englobantes de classificação: uma “oficial”, baseada em aspectos materiais, presentes e objetivos (políticos e econômicos), e outra “subjetiva”, baseada em aspectos espirituais e passados e futuros (intelectuais e morais).

Em termos metodológicos, como nos propomos a levar em consideração a lógica interna do pensamento comtiano, baseamo-nos nos conceitos elaborados por Mark Bevir: “tradições”, “dilemas” e “agência humana”. *Grosso modo*, eles referem-se respectivamente às correntes de pensamento que informam as idéias de alguém; as diferentes idéias que resultam em dificuldades que cada qual tem para confrontar ou para acomodar às suas próprias idéias na vida adulta; as capacidades e a liberdade individuais para criar novas formas de pensar e de organizar as idéias. Aplicando essas categorias analíticas a Comte, o resultado é o seguinte: as tradições que o informaram foram, de acordo com suas

próprias observações, a dos “reacionários” (com Joseph de Maistre), a dos “revolucionários” (com o Marquês de Condorcet) e uma terceira, chamada genericamente de “positiva”, relacionada aos “enciclopedistas” (com Denis Diderot); seus dilemas eram os diálogos que realizou entre essas tradições a partir da terceira delas e, de maneira mais específica, a respeito dos problemas políticos, sociais e filosóficos com que se defrontou a França após a Revolução Francesa e, depois, com que o próprio Comte defrontou-se durante a década de 1840, particularmente durante a II República francesa (1848-1851).

Antes e durante a apresentação das idéias políticas comtianas, tratamos do ponto de vista teórico de alguns conceitos-chave tanto para a Teoria Política contemporânea quanto para a de Comte: “política”, “liberdade”, “igualdade”, “direitos e deveres”, “república”, “autoritarismo”, “ditadura” e, *last but not the least*, “democracia”. Após isso, apresentamos o projeto político positivista – nomeado em referência à realidade social, isto é, como “sociocracia” –; em termos gerais, esse projeto afirma que não há sociedade sem governo (nem vice-versa: não há governo sem sociedade); o governo, por seu turno, pode ser de dois tipos: espiritual ou temporal. A partir do “princípio de Aristóteles” – que estabelece que a sociedade consiste na separação dos ofícios e na convergência dos esforços –, o objetivo do governo é buscar a convergência dos esforços parciais: o poder Temporal no âmbito material, prático, e o poder Espiritual no que se refere às questões de idéias, valores e crenças. Além disso, enquanto o poder Temporal é responsável pelas pátrias (“cidades”, “*cités*”), o poder Espiritual atua no âmbito da educação, unindo entre si os cidadãos de cada cidade e as repúblicas do mundo inteiro.

As principais características das sociedades modernas, republicanas, são estas: pacifismo, altruísmo, generalidade de vistas; acima e antes de tudo, a estrita separação dos dois poderes (Temporal e Espiritual), conjugando a liberdade espiritual (isto é, as liberdades de pensamento e de expressão) com a ordem material (isto é, civil); ao mesmo tempo, deve ocorrer a consolidação dos poderes sociais (ou seja, políticos e econômicos) com afirmação das suas responsabilidades sociais, sob vigilância constante da opinião pública. A partir de tais valores e medidas práticas, segue-se uma detalhada e arrazoada relação de medidas específicas: transformação das grandes Forças Armadas em

reduzidas gendarmarias; fragmentação livre e pacífica dos grandes estados em pequenas unidades políticas; fim dos orçamentos teóricos (teológicos, metafísicos e científicos); estabelecimento da “hereditariedade sociocrática”; concentração do governo em um governante, seguida de um triumvirato, com a redução do parlamento a funções apenas e estritamente orçamentárias.

Palavras-chave: Teoria Política; englobamento de contrários; república; Augusto Comte; sociocracia; poder Espiritual; poder Temporal; liberdade.

ABSTRACT

The research aims to expose and to explain the main features of Auguste Comte's political theory, considering particularly his republican project. To do so, it is necessary to understand the systemic character of such a thought, which implies that the all precedes the parts and every aspect is connected with everyone else; so, applying that rule to what Comte calls "human nature" and to human history, Comtean political theory is only a piece of an encompassing thinking that embraces the whole human reality. This leads us to a new principle of comprehending Comte's ideas: the "encompassing of the contraries", as defined by Louis Dumont. Such a principle means that in social organization values stipulate all-encompassing orders, which includes everything and indicates the relative importance of each element to the whole system; if the presiding value changes, the resulting order also changes. So, Comtean Positivism establishes a general principle: the noblest changes the grosser by submitting itself to it; that principle is applied to epistemological, social and political domains, aided by a pair of categories: objective and subjective; all this results in that the more general precedes the more specific, be it in human terms (subjective), be it in cosmological terms (objective). To those oppositions, specially in the human order, are added by another one: masculine-feminine, which can be translated to intellectual/practical-moral/affective; those pairs of oppositions create two general, all-encompassing orders: an "official" one, based on material, present, objective (economic and political) matters, and a "subjective" one, based on spiritual, past/future (intellectual and moral) matters.

In methodological terms, as we desire to consider Comte's thought in itself, we are based on the Mark Bevir's concepts of "traditions", "dilemmas" and "human agency". Briefly, they mean respectively the currents of thought that inform the thinking of someone; the difficulties to confront or to accommodate someone's thinking in adult career; and the personal abilities and liberty to create new forms of thinking. Applying them to Comte, the result is this: his informing traditions were, according to his own statements, the reactionaries (mainly Joseph de Maistre), the revolutionaries (mainly Marquis de Concorcet), and a third lineage, the "positive" one, related to the *Encyclopédistes* (mainly Denis Diderot); his dilemmas were the dialogues he developed between

those traditions based on the third tradition, and, more specifically, the political, social and philosophical problems France faced after the French Revolution and, later, he faced during the 1840s, particularly during the II French Republic (1848-1851).

Before and during the presentation of Comte's political ideas, we deal theoretically with some key concepts of both Comte's and contemporary political theory: "policy/politics", "freedom", "equality", "rights and duties", "republic", "authoritarian", "dictatorship" and, last but not the least, "democracy". After that, we deal with the Comtean political project – named as the concerning with social reality, *i. e.*, "sociocracy" –; generally speaking, it considers that there is no society without government (and reciprocally: there is no government without society); the government, by its side, appears in two different ways: Temporal and Spiritual. According to Aristotle's principle, which institutes that society consists of the separation of actions and the convergence of partial efforts, the aim of government is to search for the convergence of efforts: Temporal Power in material, practical terms, Spiritual Power in what relates to beliefs and values. More: the Temporal Power is responsible for the fatherlands ("cities", "*cités*"), while the Spiritual Power deals with educational processes that unite among them the citizens of each *cité* and the republics around the world.

The main features of republican, modern society are these: pacificism, altruism, generality of views; above and first of all, the strict separation of both powers, conjugating spiritual liberty (*i. e.*, liberties of thinking and of speech) and material (*i. e.*, civilian) order; at the same time, the consolidation of the social (*i. e.*, political and economic) powers must take place, alongside with their social responsibilities, under the constant surveillance of the public opinion. Based on these values and practical measures, it goes on a detailed series of specific measures: transformation of big Armies into reduced police forces; free and pacific fragmentation of great states into small political unities; end of theoretical budgets (theological, metaphysical, and scientific ones); establishment of "sociocratic heredity" and the concentration of the government in one ruler, followed by a triumvirate, with the reduction of the parliament to only and strictly budgetary functions.

Keywords: Political Theory; Encompassing of Contraries; Republic; Augusto Comte; Sociocracy; Spiritual Power; Temporal Power; Freedom.

INTRODUÇÃO: COMTE E REPÚBLICA

Alguns paradoxos cercam a obra do filósofo francês Isidore-Auguste-Marie-François-Xavier Comte, ou, simplesmente, Augusto Comte⁴ (1798-1854). Apesar de ter feito enorme sucesso acadêmico e político, no Brasil e no mundo, entre meados do século XIX e princípios do século XX, seu pensamento passou por um longo período de relativo abandono e de desconhecimento. Da mesma forma, apesar de bastante citado, esse autor não é muito lido e, portanto, não é muito conhecido. Além disso, os trechos conhecidos referem-se à sua filosofia das ciências e aos seus comentários relativos à constituição da Sociologia, deixando-se de lado ou negligenciando os aspectos políticos de sua obra⁵.

Apesar disso, após passar por um longo período de abandono, a obra comtiana tem sido recuperada, especialmente em países como a França e os Estados Unidos; no Brasil, embora em grau bem menor, também tem ocorrido uma certa recuperação. De modo geral, esse recuperar refere-se à apresentação de aspectos mais ou menos conhecidos da obra do pensador ou do papel desempenhado por positivistas na evolução de cada país, embora esteja aumentando o número de pesquisas que exploram questões mais específicas sobre essa obra.

A partir das observações do próprio Comte, para fins didáticos sua obra pode ser dividida em duas fases. A primeira consiste no esforço em sistematizar o conjunto de conhecimentos científicos de sua época e fundar a Sociologia, a ciência da sociedade, percebida em um primeiro momento como o ápice lógico e teórico do conjunto das ciências. Esse

⁴ O consenso atualmente vigente no Brasil a respeito da grafia dos prenomes de autores estrangeiros estipula que não se traduzem essas palavras ou não se usam as suas versões vernáculas (ao contrário do que se faz em inglês, francês e espanhol). Entretanto, a versão aportuguesada do francês “Auguste”, no que se refere a Comte, já está consagrada, assim como nos casos de alguns outros personagens históricos de importância para nós (Aristóteles, Tomás de Aquino, Carlos Magno, Frederico II etc.). Assim, usaremos nesta tese Augusto Comte.

⁵ Uma experiência pessoal ilustra exemplarmente essa afirmação: no curso de doutorado em Sociologia Política, ao dizermos que estudamos o “projeto político comtiano”, fomos interpelados por um professor no sentido de saber qual a utilidade dessa pesquisa: afinal, o que importaria de Comte seria (somente e quando muito) sua filosofia das ciências.

seria o resultado principal do *Sistema de filosofia positiva*, escrito entre 1830 e 1842⁶.

A segunda fase consiste em suas lucubrações sociológicas e políticas na série *Sistema de política positiva* (1851-1854) e em uma série de obras correlatas (o *Discurso sobre o conjunto do Positivismo*, o *Catecismo positivista*, o *Apelo aos conservadores*, a *Síntese subjetiva*, de 1848 a 1856). Geralmente desconsiderado por instituir o sistema religioso comtiano (a “Religião da Humanidade”), o *Sistema de política* desenvolve inúmeras questões de importância sociológica: a radical liberdade de expressão; o desenvolvimento de uma ética universal e universalista; a constituição do chamado “método subjetivo” e, juntamente com ele, o “neofetichismo”; a elaboração do que hoje vulgarmente se chama de “responsabilidade social” e – para o que nos interessa – uma definição e um desenvolvimento do que hoje se chamaria de “teoria republicana”.

O que importa aqui é uma seção específica da obra comtiana, que, embora um tanto equivocadamente⁷, poderíamos chamar de “política”, isto é, relativa diretamente às relações políticas entre os diversos grupos sociais e mais especificamente às relações de poder. Indo diretamente ao ponto: apesar de considerar-se um herdeiro da “filosofia das luzes” e da Revolução Francesa, Comte afirmava a necessidade de restabelecer-se a “hierarquia social” – mantendo algumas das principais conquistas do século XVIII e da Revolução (a liberdade e a fraternidade) mas excluindo nominalmente a igualdade, a fim de unir a ordem ao progresso.

A pretensão comtiana de restabelecer alguma forma de hierarquia social (a ordem), ao mesmo tempo que mantendo os avanços sociais (o progresso), choca profundamente a sensibilidade contemporânea, que,

⁶ Considerando apenas as pesquisas abstratas, as ciências seriam em número de seis: Matemática, Astronomia, Física, Química, Biologia e Sociologia. Posteriormente, em 1852, ele incluiu uma sétima ciência, a Moral, relativa ao estudo dos seres humanos individualmente considerados (cf. COMTE, 1929, v. II, cap. 6; 1934; ver também LAZINIER, 1999).

⁷ Como diversos autores indicaram (GRANGE, 1996; KREMER-MARIETTI, 2003; LACROIX, 2003), o pensamento comtiano é sistemático e “sistêmico”, de modo que sua unidade profunda é uma de suas principais e mais importantes características; assim, não se pode comentar um aspecto sem se referir a inúmeros outros e, mais importantemente, ao conjunto como um todo.

não por acaso, costuma alcunhar Comte de “conservador”⁸. Todavia, ao mesmo tempo, o filósofo francês foi um dos primeiros pensadores a propor a defesa da liberdade sindical e o respeito aos trabalhadores, de convivência pacífica com os índios e com os povos ditos “primitivos” e, em meados do século do neocolonialismo europeu, propôs o fim imediato de todas as colônias européias – tornando-as estados livres –, em nome do respeito a todos os povos do mundo e contra a prepotência ocidental; também foi um dos primeiros a afirmar que o governo republicano francês deveria caber, por motivos sociais e morais, aos proletários, além de defender uma concepção forte e extremamente exigente de justiça social. Assim, o que à primeira vista poderia parecer apenas “conservador” revela outros aspectos “progressistas”, cuja conjugação, à primeira vista, não seria fácil ou possível⁹: análises simples ou simplistas não dão conta dessa complexidade, que recusa os rótulos simples de “direita” ou “esquerda” em seu esforço de “conciliar a ordem com o progresso”.

Mudando de âmbito: nos últimos anos vem-se reafirmando na teoria política e no discurso político comum a ênfase no conceito de “república” e nas instituições republicanas, como características do bem comum e do respeito ao espaço público, percebido como espaço da liberdade, de deliberação coletiva e de convivência pacífica entre os diversos grupos sociais (e políticos)¹⁰.

⁸ Roberto Romano (1994; 1997), por exemplo, faz essa afirmação ao constatar a influência dos teóricos da reação católica do período da Restauração (De Maistre e De Bonald) sobre Comte – embora, ao constatar essa influência, despreze todas as demais, como a dos teóricos republicanos e “liberais” (Sidney, Franklin, Jefferson, Bolívar, Montesquieu, Kant), além dos enciclopedistas (Diderot, Condorcet, Adam Smith, David Hume). Já Lelita Benoit (1999), a partir da leitura de apenas algumas obras de Comte (os *Opúsculos de filosofia social* (COMTE, 1972a), correspondentes aos seus seis textos de juventude) e de uma referência marxista de estrita observação, apõe o epíteto de “burguês” (*et pour cause*, “conservador”) ao fundador do Positivismo. O estadunidense Robert Nisbet (2003) comete as mesmas impropriedades que esses dois brasileiros. Por motivos óbvios, não nos deteremos na análise dos escritos desses autores, crendo que, de qualquer maneira, ao término desta pesquisa evidenciar-se-ão os motivos por que eles estão errados.

⁹ A isso se soma um vocabulário que, baseado no sentido comum das palavras (especialmente das utilizadas em sua época), confere a elas sentidos bastante específicos (cf. TORRES, 1997). Ao longo do texto voltaremos a essa característica em várias ocasiões.

¹⁰ Cf., por exemplo, em uma literatura crescente, Pocock (1975), Pettit (1997; 1999a), Skinner (1999; 2007), Bignotto (2002), Cardoso (2004) e Spitz (2005).

Ora, tanto a análise sociopolítica de Comte quanto, principalmente, o projeto sociopolítico dela derivado consagram a noção de “república” no sentido acima indicado. Na verdade, além de uma realidade “republicana”, entendida como forma de convívio entre os indivíduos e os grupos, Comte propunha a república (presidencialista) como forma concreta de regime político, oposta ao mesmo tempo à monarquia e ao parlamentarismo. Em traços sumários, quais seriam as características dessa república? Os valores republicanos ou as virtudes cívicas (honestidade; dedicação ao bem público, subordinação da atividade política à moral); as garantias fundamentais (liberdades individuais, possibilidade constante e permanente de escrutínio das ações governamentais pela opinião pública; liberdades de culto, de pensamento e de expressão; respeito às diferenças); seu caráter social (inclusão social e política do proletariado; desenvolvimento industrial; atividade esclarecida pela ciência; relações internacionais pacíficas); fortalecimento da sociedade civil. Em suma: uma conjugação de virtudes cívicas, de liberdade negativa e de liberdade positiva.

Assim, propomos que a noção de “república” é a que permite que se estudem todas essas questões no sistema comtiano; se não a partir das palavras do próprio autor, ao menos de um ponto de vista heurístico.

Talvez seja interessante justificarmos nosso esforço.

Como dissemos anteriormente, estudar um autor relativamente fora do circuito intelectual pode parecer estranho, pois “anacrônico” ou “não-contemporâneo”. Todavia, o afastamento das polêmicas a respeito de seu caráter “conservador” ou “progressista” e, de maneira mais ampla, a crise da dicotomia direita-esquerda são fatores que justificam a recuperação da obra de Augusto Comte. Ao mesmo tempo, o recuperar da categoria teórica e prática “república” também contribui para esse esforço. Aliás, em uma recente resenha, Schmaus (2008) indica que a obra filosófica, isto é, relativa à Filosofia das Ciências de Comte tem sido recuperada, mas não a sua parte política e religiosa – e, comemorando o que se recupera, lamenta o que se deixa de lado.

De qualquer forma, a presente pesquisa justifica-se pelo menos por três motivos. Vejamos cada um deles.

1. Pesquisas acadêmicas de origem positivista sobre Comte.

Em primeiro lugar, não há nenhuma investigação que aborde os temas propostos da maneira sugerida, especialmente se levarmos em consideração que se trata de um autor que influenciou bastante não apenas o Brasil como o Ocidente de maneira geral e mesmo países de outras civilizações. Mais que simplesmente procurar inovar no tratamento de um pensador político, a abordagem aqui proposta permitirá uma compreensão mais acurada da obra de Augusto Comte, articulando elementos importantes de seu pensamento mas que, a partir das perspectivas usuais, não costumam estar articulados.

Nos últimos anos, a par do aumento da produção acadêmica relativa ao Positivismo, ocorreu um curioso aumento da produção acadêmica de origem especificamente *positivista* (isto é, comtiana) sobre o Positivismo, em um crescendo acadêmico: a alentada monografia de Especialização em Filosofia Política de Arthur Virmond (2003¹¹), a respeito do conceito de “ditadura republicana”; a dissertação de mestrado de Ângelo Torres (1997), sobre as sutis dificuldades lexicais que a leitura da obra de Comte apresenta – e, agora, a presente tese de doutorado. Há uma notável e importante continuidade de esforços em cada uma dessas pesquisas, especialmente nas duas primeiras: de diferentes maneiras, tratam do projeto político comtiano. As três pretendem, a partir da própria tradição positivista e de uma exegese atenta do próprio Comte, demonstrar como ele era defensor das liberdades públicas em geral e das políticas em particular.

O livro de Virmond esclarece um dos conceitos comtianos mais polêmicos, o de “ditadura republicana”. Indicando cada uma das passagens escritas em que o pensador francês referiu-se à “ditadura”, o autor demonstra como, a princípio, essa palavra não foi utilizada como sinônimo de “tirania” ou “despotismo”, mas apenas como de “governo central”: veremos ao longo desta pesquisa que, nesse sentido, Comte apenas segue, em linhas gerais, os hábitos lingüísticos de sua época, mas com o resultado – de mais a mais imprevisto – de que no século XX essa palavra enfrentaria resultados adversos e contrários aos esperados. Por seu turno, a dissertação de Torres investiga as dificuldades que o estilo de escrita comtiano apresenta a qualquer leitor, estabelecendo, para isso,

¹¹ A edição de 2003 é a terceira; o texto, todavia, foi originalmente redigido entre 1992 e 1993.

uma relação de “criptografias” do pensamento de Comte. De fato, o fundador do Positivismo, preocupado com o caráter de síntese de seu pensamento e procurando não perder tempo com esclarecimentos históricos e minúcias teóricas¹², adotava uma redação que subentendia, da parte do leitor, um conhecimento enciclopédico (filosófico, histórico, científico e literário). Além disso, há que se considerar o uso específico que um filósofo original fazia das palavras, de acordo o seu sistema de pensamento: um dos melhores exemplos de palavras com carga semântica mais específica é a já citada “ditadura”.

Em relação às pesquisas anteriores, a presente tese dá dois passos além, ao introduzir o modelo dumontiano de “hierarquia”, ou melhor, de “englobamento de contrários” como forma por assim dizer canônica para explicar o pensamento comtiano; além disso, esta pesquisa examina em detalhes os aspectos *políticos* do pensamento de Comte. O antropólogo francês Louis Dumont, a partir de suas pesquisas na Índia, determinou que é possível definir a hierarquia como o englobamento de princípios contrários, em que princípios diversos, por vezes (mas não necessariamente) antinômicos, podem coexistir se um princípio for adotado como mais importante e aceitando os outros como casos particulares, subsumidos no inicial. Mais do que isso: mudando-se a importância relativa de cada valor, a organização específica de cada “englobamento de contrários” muda de configuração. Ora, essa forma de pensar é radicalmente estranha ao Ocidente, pois é holística, enquanto o Ocidente é individualista e igualitarista, ou seja, não aceita o escalonamento de valores – confirmando, assim, o primado do

¹² A pressa demonstrada por Augusto Comte na redação de suas obras justificava-se e, *a posteriori*, demonstrou-se correta: procurando elaborar um sistema filosófico geral sobre o ser humano, estabelecera para si mesmo uma longa série de trabalhos em que desenvolvia e aplicava conceitos de seu Positivismo. Entretanto, quando faleceu, em 1857, deixou inconclusa o que considerava ser sua última grande obra, a *Síntese subjetiva*, de que redigira apenas um dos quatro volumes planejados e que se dedicava a aplicar o Positivismo a aspectos práticos da existência humana (em particular a lógica, a educação e, por fim, as relações econômicas e industriais). Além disso, pretendia escrever ainda um conjunto de poemas após a redação de suas obras especificamente filosóficas e mais alguns tratados sociológicos sobre outras questões específicas.

Os conhecimentos que Augusto Comte subentendia da parte do leitor foram explicados e desenvolvidos por seus vários discípulos, entre os quais citamos nominalmente Pierre Laffitte, que, em sua *Revue Occidentale*, publicou entre as décadas de 1870 e 1900 muitas e alentadas monografias explicativas.

individualismo e do igualitarismo (que, como indicam tanto Dumont quanto Augusto Comte, são conceitos e valores interdependentes).

O que resulta do encadeamento dessas pesquisas? Que Augusto Comte é mal compreendido porque, além do uso específico e inabitual das palavras – uso legítimo em si e, de qualquer maneira, necessário e inevitável na atividade teórica –, sua lógica subjacente é estranha à do Ocidente individualista, gerando uma espécie de choque intelectual. Outro elemento comum às três pesquisas indicadas é que, embora a lógica geral do sistema comtiano seja inusual, *ela não é contrário às liberdades*. Por um lado, se a lógica profunda é diferente, a definição de liberdade também é diferente; mas, por outro lado, importa notar que essa definição é mais ampla que as que as comumente utilizadas, de modo que abrange sem dificuldades as refinadas discussões teóricas sobre as liberdades políticas que se vem realizando desde Hobbes, com as idéias de “liberdade negativa”, “liberdade positiva” (cf. BERLIN, 2002b; CONSTANT, 2006) e, mais recentemente, “liberdade republicana” (PETTIT, 1997).

2. Pesquisas recentes sobre o Positivismo.

Como sugerimos há pouco, tem havido um certo aumento nas pesquisas recentes sobre o Positivismo, isto é, sobre a obra de Comte. De modo geral essas pesquisas são feitas no exterior e englobam aspectos gerais, mas alguns brasileiros e estrangeiros têm-se dedicado a questões mais específicas.

Antes de mais nada, não podemos deixar de citar dois franceses. O primeiro é Raymond Aron: embora tenha falecido em 1983, o capítulo que dedicou a Augusto Comte em seu clássico *As etapas do pensamento sociológico* (ARON, 1999a), de 1963, é referência obrigatória para qualquer estudante e pesquisador do Positivismo, sendo uma das melhores exposições que há sobre o tema, em virtude do cuidado, do rigor e da extensão da exposição¹³.

¹³ Evidentemente, isso não equivale a afirmar que essa exposição é isenta de críticas ou de deficiências, algumas delas devidas propriamente à interpretação que Aron fazia de aspectos do Positivismo, como se vê na comparação estabelecida por ele entre Comte, Marx e Tocqueville a respeito da revolução de 1848, que instaurou a II República francesa (cf. ARON, 1999b). Nesse artigo, como em outros, Aron considera que para Comte as instituições políticas eram de importância secundária, especialmente em relação à organização social: como veremos ao

Em segundo lugar, Angèle Kremer-Marietti desde os anos 1970 é especialista no pensamento comtiano, tendo elaborado análises aprofundadas e inovadoras: por exemplo, considerar o Positivismo a partir de teorias semióticas (KREMER-MARIETTI, 1999); da mesma forma, compilou e anotou o volume VIII da correspondência de Comte (1990a), sucedendo nessa responsabilidade ao que Paulo Carneiro fizera até então. Nesta pesquisa não utilizaremos a análise semiótica que Kremer-Marietti desenvolveu, mas aqui e ali faremos referência a textos mais específicos dessa autora.

Dito isso, a coletânea organizada por Trindade (2007a) reúne uma série de artigos publicados tanto em 1998, por ocasião do bicentenário de nascimento de Comte, quanto textos que especialistas e autores renomados redigiram ao longo das últimas décadas; tendo o expressivo título de *Positivismo – teoria e prática*, esses artigos referem-se a aspectos das idéias comtianas em si mesmas e a algumas de suas aplicações teóricas e políticas, na Europa e principalmente no Brasil¹⁴. A terceira edição dessa coletânea, em particular, é a mais interessante, pois aumentou consideravelmente de tamanho em relação à segunda edição (passou de cerca de 150 para cerca de 500 páginas), entre adições e supressões de artigos¹⁵, além de dispor de um CD-Rom com fotos – algumas inéditas – de Comte e de positivistas, assim como de vídeos e documentários.

De todos esses artigos, dois em particular são de nosso interesse aqui. Trindade (2007b) sumaria rapidamente as idéias comtianas sobre a república, destacando as observações de Comte a respeito no *Discours sur l'ensemble du Positivisme* (1957) e do Relatório da Sociedade Positivista sobre o governo republicano revolucionário de 1848 (cf. SOCIÉTÉ POSITIVISTE, 1981a), passando em seguida ao exame da

longo desta tese, embora de fato para Comte a organização social tivesse precedência teórica e política sobre questões institucionais, isso não equivale a desprezar ou minimizar a institucionalidade.

¹⁴ Trindade é gaúcho e professor da Universidade Federal do Rio Grande do Sul: não por acaso, a importância política do Positivismo nesse estado foi particularmente grande, especialmente durante a I República brasileira (1889-1930).

¹⁵ Infelizmente, por outro lado, essa terceira edição suprimiu o artigo de Bouhdiba (1999), que apresentava uma perspectiva africana (aliás, favorável) sobre o fundador do Positivismo.

aplicação prática dessas idéias no México e no Brasil. Pickering (2007), por outro lado, contrapõe as preocupações comtianas com a liberdade de pensamento e de expressão com o prognóstico pessimista de Habermas a respeito do declínio da “esfera pública burguesa”: para a autora, em vez de declínio do espaço público de discussão, o que as idéias comtianas revelam é a força e a importância desse espaço, assim como de outros ambientes além dos jornais e das ágoras: salões, clubes e centros comerciais, industriais e bancários.

Entre os autores brasileiros que se têm dedicado a Comte, destacamos por fim Tiski (2006), que aborda uma das questões centrais no Positivismo: a idéia de religião. O livro consiste na dissertação de mestrado do autor, que foi continuada no doutorado do pesquisador em uma investigação a respeito da idéia de moral em Comte. De maneira correta, o autor entende que há uma estreita relação entre os dois conceitos no Positivismo (moral e religião), especialmente na fase mais madura de Comte, a da Religião da Humanidade: para tratar dessa fase, Tiski recupera as concepções e os elementos teóricos de Comte sobre cada um deles, indicando que o fundador do Positivismo passou para uma perspectiva humanista antirreligiosa – por igualar religião à teologia – a uma humanista e religiosa – ao *dissociar* teologia e religião¹⁶.

No que se refere a pesquisadores estrangeiros, podemos citar Pickering (1993; 2009a; 2009b), Grange (1996; 2000), Petit (2003a; 2003b), Gane (2006) e Fédi (2008). Em linhas gerais, essas pesquisas apresentam globalmente o Positivismo, tecendo comentários sobre aspectos específicos em alguns momentos. O que há de importante nessas pesquisas é que são feitas por pesquisadores especialistas em Comte e desenvolvem ou enfatizam elementos de grande importância: assim, por exemplo, Grange (1996) destaca o que chama de “neofetichismo” comtiano como complemento necessário à Religião da Humanidade, proposto por Augusto Comte no sentido de suprir as lacunas lógicas e práticas de uma perspectiva por assim dizer puramente científica da realidade; aliás, como Grange nota, ao introduzir o neofetichismo, Comte dava um passo firme rumo ao “reencantamento da

¹⁶ Dedicamos parte de Lacerda (2009a) a comentar o livro de Tiski; também comentamos nesse artigo Grange (1996) e Fédi (2008).

realidade”, solucionando um problema que muito depois Weber chamaria de “desencantamento do mundo”. Aliás, Fédi insiste nessa mesma idéia, além de enfatizar a impropriedade de considerar Comte um defensor do autoritarismo ou, especialmente, de alguma forma de totalitarismo *avant la lettre*: na verdade, Fédi é um dos grandes intelectuais franceses militantes da laicidade do Estado e, juntamente com Catherine Kintzler, reconhece no fundador do Positivismo um propositor claro da laicidade (cf. FÉDI, 2007; KINTZLER, 2008).

Mary Pickering é historiadora; curiosamente, sendo estadunidense, é uma das poucas pesquisadoras de grande monta da obra de Comte que saem do circuito Brasil-França. Suas investigações condensam-se em particular em uma aprofundada biografia de Comte, em que o período da vida do fundador do Positivismo que vai do seu nascimento até 1842 ocupa o primeiro volume e os restantes 15 anos (1842 a 1857) ocupam dois outros volumes.

Por fim, dos autores indicados acima, o último que nos interessa aqui é Mike Gane; inglês e próximo ao pós-modernismo, desenvolveu uma cuidadosa investigação sobre as formulações da lei dos três estados, que é a pedra fundamental do Positivismo. O autor indica de que forma essa lei teve distintos formatos ao longo dos escritos comtianos, variando não apenas em termos de precisão teórica, mas acima de tudo em termos de extensão das aplicações e de deslocamento das ênfases: a concepção do neofetichismo, a que fizemos referência há pouco, é considerada não sem motivos um “quarto estado” por diversos comentadores, incluindo aí Gane¹⁷.

3. Avanços teóricos possíveis.

Em segundo lugar, as possibilidades teóricas que se pode desenvolver a partir desta pesquisa são consideráveis. Como argumentamos, Augusto Comte foi um pensador que buscou unir uma crítica radical das formas de pensamento político e social vinculadas à teologia e à metafísica, de caracteres absolutos, individualistas e egoístas, a uma defesa intransigente das liberdades civis, no quadro de uma teoria republicana, isto é, laica, não-monárquica e que visa ao bem

¹⁷ Arnaud (1965) tem a mesma opinião.

comum. Ao perceber as diferenças sociais, Comte buscava sua harmonização e o combate às injustiças sociais, por meio da complementaridade entre os vários grupos, advogando firmemente a responsabilidade social de cada um em relação a todos: ora, esse programa de Teoria Política está longe de ter-se esgotado – aliás, bem ao contrário, como as propostas de republicanismo, da “responsabilidade social” e da “terceira via”, por exemplo, demonstram. O artigo de Steiner (2008) é um exemplo interessante de uma recuperação do pensamento comtiano, não apenas no sentido de afirmar genericamente que ele é “válido” mas também, e principalmente, no sentido de utilizá-lo como instrumento de análise em discussões contemporâneas¹⁸.

A investigação da proposta sócio-política comtiana, portanto, descortina um quadro bem mais complexo que as simples oposições libertário-conservador ou direita-esquerda poderiam sugerir. Esta pesquisa, além de investigar essas (aparentes?) contradições da obra de Comte, pode auxiliar na investigação de temas que integram o debate político atual: os fundamentos da responsabilidade social, da subordinação da política à moral, da participação popular na constituição das políticas públicas; a atividade política dos técnicos (na tecnocracia) – mas, também, os próprios conceitos de república, hierarquia, cidadania, participação política, liberdade.

* * *

Sem querer alongarmo-nos na justificativa desta tese, cabe lembrar a defesa que Jeffrey Alexander (1996) fez do estudo dos textos clássicos nas Ciências Sociais e, de modo geral, nas Ciências Humanas, devido às características do pensamento comtiano e, de qualquer

¹⁸ Para ilustrarmos o ponto: Steiner demonstra que há uma tradição especificamente francesa de crítica sociológica à Economia Política. Essa tradição começa em Comte, passa por Durkheim e pela escola do *Année Sociologique* e chega até o período mais recente com Bourdieu; ao contrário de Pareto, Weber e Schumpeter, ela não busca *complementar* ou *retificar* a Economia Política – em suas hipóteses de isolamento da economia em relação à sociedade, da constituição do *homo œconomicus* e da subordinação mais ou menos geral da sociedade aos elementos econômicos –, mas, criticando essas sérias deficiências teórico-metodológicas, propõe-se a *substituir* a Economia pela Sociologia. Aproveitando a sugestão de Steiner, desenvolvemos essas questões em Lacerda (2009b).

maneira, devido ao caráter de “clássico” que se atribui usualmente a Comte.

Alexander afirma que a figura de “autores clássicos” é inerente às Ciências Humanas, em contraposição às Ciências Naturais: enquanto estas são cumulativas, empíricas e sistemáticas, aquelas são históricas, repetitivas e interpretativas. No caso específico da Sociologia, essa oposição surge a partir do contraponto entre os projetos *sistemático* e *histórico* para a disciplina. Não nos interessa, por certo, entrar no cerne da discussão de Alexander, na medida em que não pretendemos realizar a contraposição entre uma Sociologia “sistemática” e outra “histórica”, ou seja, não desejamos tratar neste momento dessas questões epistemológicas. Para nossos propósitos, basta estritamente a caracterização que ele faz dos “clássicos” e a justificativa de sua pertinência.

Assim, para começar, uma definição: que é um “clássico”? É um texto que delimita parâmetros de certo e de errado nos procedimentos científicos de uma disciplina específica, não havendo necessidade de ser criticado (ALEXANDER, 1996, p. 24); na verdade, essa crítica nem seria verdadeiramente possível, pois é ele, o texto clássico, que estipula os critérios da crítica.

Há duas ordens de razões para os clássicos existirem e serem estruturantes: funcionais e intelectuais. As funcionais consistem em satisfazer a necessidade de concordância mínima nos debates realizados nas Ciências Humanas e, poderíamos dizer, permitindo que os diversos interlocutores tenham um terreno comum para que possam “concordar em discordar” (ALEXANDER, 1996, p. 45-46). Assim, produzem-se limites para cada disciplina acadêmica, que se transformam em tradições intelectuais e escolas de pensamento: é aí que entram os clássicos; em outras palavras, os clássicos permitem uma redução da complexidade dos debates.

Alexander determina quatro vantagens funcionais a partir dessa perspectiva:

1. a simplificação: poucas obras condensam em si – estereotipando ou padronizando – a miríade de outras obras que apresentam temas ou argumentos semelhantes;

2. criação de “compromissos implícitos”: “[...] os clássicos permitem que compromissos gerais sejam discutidos sem a necessidade de tornar explícitos os critérios para sua adjudicação” (ALEXANDER, 1996, p. 46-47): em outras palavras, podemos comentar opções teóricas ou metodológicas sem as expor pormenorizadamente ao apenas nos referirmos às obras (e, portanto, às opções) dos clássicos;
3. o reconhecimento implícito de valores em pesquisas que em princípio não aceitariam a explicitação desse valores é outra vantagem que Alexander determina, no que ele chama de “caráter irônico do recurso aos clássicos”;
4. uma atitude puramente instrumental, estratégica: apelando-se para os clássicos é possível legitimar as opções políticas, teóricas, metodológicas e mesmo institucionais de um pesquisador.

As razões intelectuais para a existência dos “clássicos” consistem em contribuições substantivas às pesquisas científicas ou acadêmicas; elas são intrínsecas à atividade de pesquisa e é devido a elas que os clássicos tornam-se “clássicos”. Em particular, Alexander considera que os clássicos fornecem obras amplas e gerais; todavia, para ele, quanto mais ampla uma teoria, menos cumulativa ela será, pois abrange variáveis outras que não as propriamente teóricas e empíricas: gostos filosóficos, políticos, estéticos e assim por diante, que por definição não são empiricamente testáveis. Dessa forma, os clássicos oferecem padrões e modelos de interpretação da realidade social e humana, que Alexander consigna em três diferentes formas:

1. interpretação dos estados mentais: os clássicos, na medida em que são clássicos, apresentam uma grande capacidade de elaborar descrições altamente empáticas dos seres humanos e de suas ações (quaisquer que sejam elas: políticas, econômicas, religiosas etc.);
2. reconstrução do mundo empírico: a capacidade idiossincrática de apresentar uma descrição da realidade empírica e sintética que se deseja explicar; essa capacidade aproxima-se mesmo da

habilidade artística;

3. finalmente, a formulação de avaliações morais e “ideológicas”: os clássicos, além das suas contribuições analíticas (descritivas, teóricas e metodológicas), apresentam avaliações francamente axiológicas sobre a realidade humana e social, além de suas visões de mundo. Essas avaliações e visões de mundo são importantes tanto para a formação moral (e, portanto, acadêmica) dos pesquisadores quanto para a própria pesquisa, na medida em que os objetos pesquisados e as metodologias adotadas para sua pesquisa guardam profundas relações com os próprios pesquisadores (ALEXANDER, 1996, p. 49-52).

Augusto Comte poderia subscrever a maior parte, se não a totalidade, das considerações de Jeffrey Alexander: para o fundador do Positivismo não é possível realizar qualquer ciência que não esteja intimamente relacionada a valores e a visões de mundo; em particular, a obra de Comte, percebida em sua inteireza, é um grande empreendimento de constituição de um solo fundador para a realidade social e para as pesquisas científicas, a partir de uma visão englobante do ser humano. Além disso, suas obras são “compreensivas”, fornecendo descrições e interpretações densas do ser humano. O irônico é que esse grande projeto intelectual, a despeito de apresentar as características funcionais e intelectuais de um clássico alexanderiano e de ser percebido nas Ciências Humanas como tal, é incluído na categoria genérica de “Positivismo”: mas o que o século XX assumiu como sendo o “Positivismo” não guarda relação alguma com a obra comtiana. Wacquant (1996) fez observação idêntica, notando que o “Positivismo” sociológico e filosófico do século XX refere-se a uma estreita concepção “cientificista” da realidade, a partir de uma estrita separação entre “fato” e “valor”; desse modo, por uma extensão indevida de sentido, as idéias do Círculo de Viena, também conhecido alhures por “Neopositivismo”, são atribuídas a Comte: o procedimento intelectual subjacente nesse movimento pauta-se, claro está, pela ignorância sistemática do pensamento comtiano e pela reprodução automática do senso comum acadêmico¹⁹.

¹⁹ W. Schmaus (2008) comentou que os equívocos relativos à parte filosófica da obra de Comte, isto é, de Filosofia da Ciência, têm sido, aos poucos, corrigidos, ao contrário da parte política (e, por extensão, religiosa). Ao mesmo tempo, seguindo a trilha de Pickering (1993, p.

Em virtude desses motivos, esta pesquisa, que será tanto expositiva quanto analítica, guardará também um caráter até certo ponto militante, ao interpretar de maneira favorável e em diversos momentos defender a perspectiva comtiana. Somos *críticos*: mas nossa criticidade é favorável a Comte, não contrária a ele, como quase sempre ocorre. De maneira semelhante, adotaremos a palavra “positivista” exclusivamente como relativa à obra de Comte, desconsiderando as extensões de sentido posteriores (como a que, por exemplo, permitiu Jeffrey Alexander (1996) criticar uma certa “Sociologia positivista”).

* * *

Esta tese organiza-se em duas partes e oito capítulos, além desta introdução e da conclusão. A primeira parte intitula-se “Teoria Política e História” e é composta da seguinte forma: no capítulo 1 apresentaremos os fundamentos teóricos e metodológicos da História das Idéias que guiarão as investigações substantivas, seguindo principalmente as sugestões de Mark Bevir; no capítulo 2, faremos considerações de caráter histórico, necessárias à contextualização da obra comtiana e, portanto, ao seu entendimento; por fim, o capítulo 3 dedicar-se-á a um exame do que se considera contemporaneamente “republicanismo”, estabelecendo as suas relações com as teorias da liberdade. Dessa forma, essa primeira seção, ainda que necessária, terá um caráter somente propedêutico.

Na segunda seção, intitulada “Augusto Comte, política e república”, adentraremos no pensamento comtiano propriamente dito, ou seja, na parte mais importante de nossa pesquisa. No capítulo 4 apresentaremos os elementos gerais do pensamento comtiano: biografia, generalidades epistemológicas e generalidades teóricas. Em seguida, passaremos à teoria política de Comte, indicando nos capítulos 5 a 7 seus vários elementos, de acordo com o que o próprio autor indicou. No capítulo 8 exploraremos e avançaremos essa teoria política, indicando

1-3), Schmaus indica apropriadamente que a obra comtiana deve ser consignada no que se chama atualmente de “*pós-positivismo*” – o que é, sem dúvida, a ironia das ironias.

No que se refere à literatura sociológica, em Lacerda (2009a) comentamos diversos desses equívocos a partir da crítica aos textos didáticos de Anthony Giddens (por exemplo, GIDDENS, 1998), além de alguns dos sentidos específicos de variedades de “positivismos”.

elementos sociais que guardam estreitas relações políticas; por fim, apresentaremos considerações gerais a título de conclusão.

PARTE I – TEORIA POLÍTICA E HISTÓRIA

1. A TEORIA POLÍTICA VIA HISTÓRIA DAS IDÉIAS

1.1. História das Idéias e suas vertentes analíticas

Não há mistério em afirmarmos que há inúmeras formas de abordarmos a obra de Augusto Comte: são várias as possibilidades teóricas, as possibilidades analíticas, as questões investigadas e as contraposições feitas. Como o que desejamos “recuperar” nesta pesquisa é o pensamento político comtiano, parece-nos que a via aberta na Teoria Política por alguns dos procedimentos da História das Idéias é a mais adequada.

Não é difícil de imaginar que, de fato, também não há uma única corrente analítica na História das Idéias. Como em outras disciplinas acadêmicas, são várias as abordagens possíveis e nesse caso também temos que fazer escolhas. Adotamos o nome genérico “História das Idéias” por uma questão de comodidade e aceitando-o como sinônima da “História Intelectual”. A “História das Idéias”, todavia, pode assumir um significado mais restrito, em particular na academia estadunidense, referindo-se à tradição fundada por Arthur Lovejoy, pensador da primeira metade do século XX, autor de *A grande cadeia do ser* (LOVEJOY, 2005) e que considerava que existem conceitos cujo sentido permanece invariável ao longo do tempo. A essa perspectiva poderíamos juntar a do filósofo Leo Strauss, que escreveu nas décadas seguintes à II Guerra Mundial e para quem existiria uma tradição de filosofia política ocidental, cuja degradação pelo “materialismo” nos últimos séculos provocou os desastres do totalitarismo e que, portanto, urgiria recuperar. Essas posturas, claramente supra-históricas (alguns diriam anti-históricas), provocaram reações na segunda metade do século XX, no sentido de maior contextualização das idéias políticas – como se pode comprovar no polêmico “artigo-manifesto” de Quentin Skinner (2002b)²⁰. Dessa forma, exceto quando expressamente indicado, adotaremos o sentido amplo e inespecífico da expressão “História das Idéias” para referirmo-nos e ela.

²⁰ Uma crítica às idéias de Leo Strauss pode ser lida em Gunnell (1981). John Gunnell critica as concepções substantivistas de “tradição política” no sentido straussiano, incluindo aí também Sheldon Wolin, Eric Voeglin e Hannah Arendt – curiosamente, todos eles *emigrés* da II Guerra e que formularam suas idéias, a esse respeito, em reação à “revolução comportamentalista” de David Easton.

Essa disciplina adota alguns postulados teóricos e epistemológicos que podem ser generalizados para o conjunto das Ciências Humanas. Por exemplo: a objetividade na história deve reconhecer que as idéias têm uma eficácia própria, seja por meio da memória, seja devido aos compromissos que elas implicam – ou seja, *as idéias realmente importam* –; esse reconhecimento, por outro lado, conduz a reconhecer a importância da subjetividade na vida política e social: subjetividade controlada do sujeito e do objeto do conhecimento.

“As idéias importam”. Que isso quer dizer? Por certo, não significa que elas sejam onipotentes ou que a pesquisa das ações concretas, externas aos discursos, seja desnecessária, mas que as idéias não devem ser percebidas simplesmente como epifenômenos de outras realidades ou como justificativas *a posteriori* para as ações humanas, em uma espécie de “reducionismo filosófico”.

O exemplo mais clássico desse “reducionismo filosófico” é, indiscutivelmente, o marxismo, com seu “materialismo histórico”²¹. Augusto Comte (1990b) definia o materialismo como a redução dos fenômenos mais nobres aos mais grosseiros; ainda que em certos momentos históricos ele tenha desempenhado um importante papel como crítico e destruidor da teologia – caracterizando-se com clareza, portanto, na metafísica e não na positividade –, o materialismo seria uma tendência filosófica e teórica a ser criticada e evitada, na medida em que não reconheceria o caráter específico de uma determinada ordem de fenômenos²². Marx, por outro lado, percebia como correta a

²¹ Escolhemos o marxismo como exemplo, mas poderíamos também citar algumas formulações de Durkheim francamente “sociologistas”. Todavia, é importante notar que Durkheim, seguindo a tradição intelectualista francesa, reconhecia maior importância às idéias que Marx. Mais recentemente, alguns teóricos da Biologia têm lançado petardos contra o valor autônomo das idéias na vida social, como Richard Dawkins, com suas “memética” e “gene egoísta”, na chamada “Sociobiologia” (cf. DAWKINS, 2007).

²² Assim, lembrando que A. Comte reconhecia a existência de sete ciências fundamentais (Matemática, Astronomia, Física, Química, Biologia, Sociologia e Moral) (COMTE, 1934, p. 197), não haveria somente um materialismo biológico ou econômico (que reduziriam a sociedade à Biologia ou à Economia), mas diversos outros, possíveis a partir da aplicação acrítica da metodologia de uma ciência prévia ao objeto de uma ciência posterior. Por outro lado, se o materialismo é a redução de um fenômeno mais nobre a um mais grosseiro, por outro lado há a possibilidade de realizar-se um erro teórico simétrico, o “espiritualismo”, que consiste em procurar explicar um fenômeno mais grosseiro por meio de um mais nobre (por exemplo, pretender explicar, ou justificar, a existência do universo por meio da vida humana)

constituição de um método materialista, necessário para ultrapassar a metafísica do sistema hegeliano e as aparências da realidade, chegando às “essências” do real, que seriam de caráter econômico. No esquema marxista, as ideologias seriam a representação de mundo própria a cada classe social e teriam como função a manutenção de seu domínio político, econômico e social (MARX & ENGELS, 2006)²³. Dessa forma, a infra-estrutura econômica determinaria a superestrutura jurídico-político-ideológica: as idéias seriam apenas aparatos com vistas ao controle social, sem maior importância sociológica. Sociologicamente, o estudo das idéias (doutrinas filosóficas, religiões, culturas eruditas, culturas populares, ordenamentos jurídicos etc.) serviriam apenas para revelar as posições de classe dos autores dessas idéias – ou, em uma interpretação mais economicista, os “interesses” subjacentes às diversas formulações teóricas²⁴. Nesse sentido, as idéias não teriam importância, cabendo aos cientistas sociais investigar os relacionamentos e as motivações “concretos” dos agentes sociais – isto é, em termos de suas relações de classe.

Pode-se eventualmente considerar caricatural a exposição que fizemos acima do marxismo, mas o fato é que ele é realmente exemplar de uma forma de encarar e de tratar os fenômenos sociais que recusa às idéias uma eficácia social (ou sociológica) própria. Uma consequência dessa perspectiva é a separação muito clara que se estabelece entre, de um lado, as Ciências Sociais – que pesquisariam as relações sociais “reais”, isto é, as práticas dos agentes sociais, realizadas a partir de seus interesses – e, de outro lado, a Filosofia e a História das Idéias – que tratariam dos “discursos”, de seus fundamentos teóricos, epistemológicos e de suas coerências. O relacionamento entre “práticas sociais” e “discursos” dar-se-ia por meio da concepção de que as idéias

(COMTE, 1929, v. I, p. 439).

²³ Não vem ao caso considerar se nossa exposição segue alguma versão vulgar do marxismo, pois, se os vários marxismos de fato levam a sério o materialismo histórico e a luta de classes, as idéias (ou melhor: as “ideologias”) são de classe e meramente *instrumentais* para o domínio de uma classe sobre outra. Os matizes de uma ou outra interpretação marxista são variações sobre esse mesmo tema, que nas linhas básicas não se altera.

²⁴ Bem entendido que esses interesses são materiais, referentes a questões econômicas (riqueza) ou políticas (poder) – quando não a u’a mistura de ambas (riqueza e poder) que se auto-alimenta e reproduz-se.

são epifênomenos ou, ainda, como elementos explicativos secundários, de caráter *ad hoc* (cf. BLYTH, 1997).

Entrementes, diversos cientistas sociais têm procurado, nos últimos anos, adotar perspectivas teóricas e metodológicas que corrijam esse “sociologismo”, esse materialismo sociológico, considerando que, ainda que as idéias possam, de fato, simplesmente corresponder a justificativas *a posteriori* das ações humanas motivadas por interesses materiais ou elaborações teóricas destinadas a permitir e a manter a dominação de um grupo social sobre outros, essas “aplicações” não esgotam o leque de possibilidades sociológicas das idéias, nem constituem sua verdadeira “natureza”. Esses cientistas sociais mais recentes ligam-se a tradições intelectuais interpretativistas que começaram a ganhar espaço nos ambientes acadêmicos anglo-saxões a partir de meados dos anos 1960, em reação ao empirismo radical originado de uma interpretação das obras do Círculo de Viena. Essas tradições constituíram a “virada lingüística”, de que dois grandes expoentes foram Ludwig Wittgenstein (em sua obra filosófica tardia) e o alemão Hans-George Gadamer, com sua Hermenêutica.

Ambas essas tradições questionam a presumida existência de fatos “puros”, a serem diretamente observados na realidade, em uma interpretação superempirista das idéias do Círculo de Viena²⁵. Para os nossos propósitos, podemos considerar resumida e simplificada que essas novas correntes afirmam que o ser humano é ser um

²⁵ Evitamos deliberadamente o uso da expressão “positivismo” ao referir-nos a essa postura superempirista devido à ambigüidade que cerca essa palavra, particularmente no que se refere à presumida existência dos “fatos puros” e à igualmente presumida possibilidade de sua observação direta. Embora tenhamos tratado dessa questão em Lacerda (2009a), vale reafirmar aqui alguns aspectos. De fato, no caso do Positivismo comtiano, não se verifica nem uma nem outra das afirmações acima: muito ao contrário, Augusto Comte afirmava que a positividade consiste necessariamente em um “círculo virtuoso” entre teorização e observação (COMTE, 1972d) e é equidistante de dois vícios intelectuais opostos: de um lado, o excesso de objetividade (o empirismo) e, por outro lado, o excesso de subjetividade (o misticismo) (COMTE, 1929, v. II, p. 166; v. III, p. 24; TORRES, 1997, p. 90). Também é por esse motivo que afirmamos que as correntes que valorizam as idéias, a partir de perspectivas interpretativas, são atuais: afinal de contas, o Positivismo comtiano já tem mais de um século e meio e afirma o valor das idéias na realidade social (diga-se de passagem, *a despeito* do que afirmam os seus críticos – incluídos aí os “novos interpretativistas”). Por fim, as diversas posições do Círculo de Viena podem ser consultadas na coletânea organizada por Ayer (1959) (em que, note-se, há apenas duas referências a Augusto Comte – e, sintomaticamente, são referências genéricas e apenas de caráter histórico).

simbólico, no sentido de que está sempre interpretando a realidade: o próprio “fato” que um cientista social “descobrir” será uma interpretação sobre um aspecto da “realidade”; como se trata de interpretar, a linguagem assume uma importância central, pois a própria linguagem “cria” essa realidade (virada linguística)²⁶.

Referimo-nos acima à importância que o sentido das idéias tem para os agentes sociais. Ora, várias correntes na História das Idéias preocupam-se com essa questão: qual o *sentido* que os autores e os diversos leitores dão aos seus trabalhos. Todavia, por que se preocupar com o sentido? Porque a História das Idéias lida com elaborações intelectuais que, para serem recuperadas e compreendidas com clareza, devem referir-se aos contextos específicos em que foram proferidas, o que implica determinar os sentidos específicos que os autores davam a essas elaborações no momento em que as proferiam. Assim, duas preocupações fundamentais nessa área específica de estudos, estreitamente relacionadas entre si, são a pesquisa dos sentidos e das intenções autorais: com diferentes ênfases e respostas para os problemas teóricos e metodológicos sugeridos por essas preocupações, elas são compartilhadas por Skinner e a “Escola de Cambridge”, por Bevir e seu Individualismo Procedimental e também por Koselleck e sua História dos Conceitos. Outra escola de importância, embora mais restrita ao universo francês, é a da História Conceitual do Político, de Pierre Rosanvallon; esse programa de pesquisa também prevê um caráter compreensivo próximo ao da Hermenêutica, mas com outros fundamentos (cf. ROSANVALLON, 2006, p. 68-69).

Essas quatro escolas²⁷ procuram relacionar de diversas formas as relações entre idéias, ações, objetividade e interpretações, a partir das

²⁶ Como Tuck (1992) e Bevir (1994) indicaram, essa postura originou alguns exageros, especialmente entre alguns teóricos franceses nos anos 1970 e 1980, como M. Foucault ou, de maneira mais característica, Jacques Derrida (que chegou a afirmar que “não existe nada fora do texto”). Todavia, nas décadas de 1990 e 2000 os excessos pós-modernistas começaram a ser combatidos e, mais, a ser corrigidos (mantendo uma igual distância do superempirismo do Círculo de Viena): Bevir (1994) ilustra bem esse tipo de esforço.

²⁷ “Escolas” na medida em que é possível usarmos essa expressão para referirmo-nos a elas. Afinal, ao falarmos de “escolas”, pressupomos ao mesmo tempo uma relativa unidade teórica e metodológica e uma continuidade ao longo do tempo. Pois bem: nem a “Escola de Cambridge” é tão homogênea quanto se costuma divulgar (entre Skinner e Pocock há, cordialmente, profundas e importantes diferenças), nem se pode dizer que Rosanvallon e Bevir tenham formado “discípulos”.

diversas perspectivas que adotam para estabelecer seus objetos. Com Skinner, a Escola de Cambridge considera que as palavras são formas de ação, que só podem ser compreendidas dentro dos embates políticos; Koselleck e sua História dos Conceitos buscam as alterações por que as palavras e, principalmente, os conceitos passam ao longo do tempo. A História Conceitual do Político, de Rosanvallon, é um ambicioso programa de pesquisa que visa a unir as várias perspectivas historiográficas (e mesmo acadêmicas) sobre o fenômeno político a fim de estudá-lo; por último, Bevir, com seu Individualismo Procedimental, busca entender as idéias dos autores dentro de suas lógicas específicas e dentro de suas tradições intelectuais. Considerando o escopo desta pesquisa, parece claro que a metodologia de Bevir é a mais adequada para nossa investigação: assim, passaremos a tratar dela na próxima seção.

1.2. Mark Bevir e a “lógica da História das Idéias”

Na seção anterior apresentamos algumas considerações gerais sobre o campo acadêmico da História das Idéias; nesta seção nosso objetivo é apresentar diretamente a metodologia de que nos serviremos nesta tese, isto é, a de Mark Bevir.

Antes de tratarmos dessas concepções, temos que fazer alguns comentários preliminares, que, talvez sim, talvez não, assumam um caráter de “heresia acadêmica”. Este capítulo como um todo dedica-se a apresentar o “marco teórico” de nossa pesquisa. Em investigações empíricas, a referência teórica é obrigatória, pois só se pode conhecer a realidade concreta se tivermos uma moldura abstrata preliminar, que focalize alguns aspectos empíricos e confira-lhes sentido: nesse modelo, ou padrão, de pesquisa, faz sentido adotar-se uma hipótese a corroborar-se ou a refutar-se. Entretanto, isso já não é muito razoável em uma investigação como a presente, que deseja apresentar o conjunto das idéias políticas de um autor específico e não determinar se há algum aspecto em particular em suas concepções que devam ser postas à prova sob a forma de hipóteses: *nesse sentido específico*, a exigência de um “marco teórico” para nós seria perfeitamente dispensável, porque inútil.

Mas, por outro lado, a pluralidade de correntes teóricas para a investigação de idéias indica que há diferentes maneiras de perceber não somente as idéias em si como, principalmente, as relações que tais idéias

mantêm com a realidade, seja ela cosmológica, seja em particular social. Em uma primeira aproximação: as idéias têm autonomia ou não, isto é, elas têm eficácia própria ou subordinam-se, de alguma forma, a realidades mais profundas, sejam elas, por exemplo, a infra-estrutura econômica, sejam elas o “inconsciente”. Já vimos na seção anterior que assumimos como princípio teórico e epistemológico que as idéias têm uma eficácia própria: dito isso, de que maneira ocorre essa “eficácia”? Será que as idéias são instrumentos em lutas políticas e sociais? Ou, ainda, será possível estudá-las em si mesmas, considerando sua validade intrínseca, as relações mútuas entre seus elementos diversos, as derivações políticas e sociais que se extraem delas bem como suas coerências ou incoerências? Parece claro que nossa proposta está mais próxima à segunda perspectiva que à primeira: como quem elaborou essa metodologia foi Mark Bevir e como ela é *instrumental* para nossa pesquisa, apresentaremos alguns de seus elementos. Ainda assim, convém repetir: *o que exporemos na sequência consiste em uma perspectiva geral para encararmos as idéias e as elaborações intelectuais de um pensador específico e não u’a metodologia ou uma hipótese que desejemos provar, ou refutar, ao término de nossa investigação.*

O britânico radicado nos Estados Unidos Mark Bevir tem desenvolvido extensas e variadas pesquisas no que se refere à História das Idéias, à Filosofia da Ciência e à Ciência Política, transitando com êxito entre essas disciplinas: o que nos interessa são suas indicações para a História Intelectual, em particular os conceitos de “intencionalismo fraco”, “tradições”, “dilemas” e “agência humana”. Ao apresentar seu “intencionalismo fraco”, Bevir (2000) afirma que, ao pesquisarmos e historiarmos alguma idéia, podemos fazê-lo apenas com as idéias expressas publicamente, ou melhor, aquelas que possuem registros públicos (uma carta pessoal publicada, em vida ou postumamente, entraria nessa categoria, portanto), assim como para a compreensão das idéias é importante determinar o “contexto” em que elas foram proferidas e as intenções dos autores.

Todavia, o específico da perspectiva de Bevir consiste na pesquisa das *intenções* dos autores como chave explicativa na História das Idéias, de modo que o diálogo que ele estabelece não é, por exemplo, com Quentin Skinner, mas com autores que ele chama de “intencionalistas fortes” (como o crítico literário I. Richards). Esses

“intencionalistas fortes” afirmam serem as intenções autorais prévias à redação de um texto as que importam; que essas intenções são constantes do início ao fim de uma obra; que são racionais e estritamente conscientes e que são as únicas relevantes para a compreensão do sentido de uma obra. Essas proposições são passíveis de críticas mais ou menos óbvias: em primeiro lugar, não são poucos os autores que mudaram de intenção – e, daí, de objetivos – à medida que escreviam sua obra ou, em todo caso, que modificaram suas perspectivas ao longo da redação dos textos, em virtude precisamente do desenvolvimento de suas idéias enquanto escreviam. Em segundo lugar, as pesquisas psicanalíticas demonstram que nem sempre as intenções racionais ou as declaradas (*i. e.*, conscientes) são as mais importantes na escrita de uma obra – às vezes elas podem ser simplesmente racionalizações ou serem intenções completamente ilusórias (do ponto de vista do próprio autor) –; por fim, há uma série de “obras”, de textos escritos, em que, à parte problemas de pesquisa histórica, não se pode determinar a intenção dos autores: placas de trânsito, impressas por máquinas, e obra coletivas, como a Bíblia, incluem-se nessa categoria: poder-se-ia indicar a intenção de u’a máquina?

Após um declínio, até certo ponto justificado, da abordagem intencionalista e da vitória acadêmica das abordagens irracionalistas, “não-conscientistas” (se podemos usar tal neologismo), estruturalistas e “sociologistas” diversos, Bevir propõe recuperar com clareza a pesquisa dos seres humanos que escreveram o que escreveram, dando ênfase às preocupações e às influências que esses autores tinham ao escrever; em outras palavras, Bevir insere, ou recupera, o conceito de “agência humana” na História das Idéias.

A solução que Bevir propõe para esses problemas é diminuir o peso concedido às intenções dos autores. Assim, as intenções *iniciais* são substituídas pelas *finais*: o que importa determinar é o que o autor queria com a obra em questão quando a concluiu; a motivação inicial é um detalhe biográfico – que até pode ser interessante, mas é apenas marginal. Além disso, a pesquisa das intenções finais permite ao pesquisador determinar as crenças substantivas do autor: isso pode parecer secundário, mas se lembrarmos que, por exemplo, para Skinner as idéias são antes de mais nada *instrumentos* em conflitos políticos e sociais, afirmar a existência de crenças substantivas, de valores, bem como sua importância social, faz toda a diferença. Uma relativa

desvalorização das intenções conscientes dos autores também permite uma abertura à pesquisa das motivações não-conscientes, sem excluir nem uma nem outra; finalmente, desvalorizar as intenções dos autores também permite que o papel dos leitores seja realçado: o sentido de uma obra não é dado apenas pelo que o autor finalmente atribuiu a ela, mas também pelas diversas recepções da obra ao longo da história.

A respeito das obras coletivas ou sem autoria discernível, Bevir (2000, p. 400-401) propõe uma distinção entre criadores e autores: o “criador” é aquele que executa a obra, mas o “autor” é que primeiramente, antes de todos, confere sentido a ela. A *Iliada* e a *Odisséia* poderiam ser poemas populares na Grécia Arcaica – e, portanto, eram inúmeros seus “criadores” – mas foi Homero o seu “autor”, pois foi ele quem reuniu esses poemas e *conferiu-lhes sentido*.

É fácil perceber o motivo do nome de sua metodologia: sua pesquisas das intenções dos autores não procura levar a ferro e fogo o conceito de “intenção” dos autores, abrindo espaço para diversas possibilidades interpretativas. O nome alternativo dessa metodologia segue um raciocínio igualmente prosaico: seu “individualismo procedimental” não implica nenhuma adesão ao “individualismo metodológico” de Weber ou uma eleição do individualismo como princípio moral ou que o indivíduo seja a unidade social (como para Hobbes ou Locke); ele significa que as intenções têm nos indivíduos suas sedes necessárias e que o pesquisador deve levar isso em consideração ao fazer suas pesquisas.

Desçamos aos detalhes: Bevir elabora alguns conceitos instrumentais para a pesquisa na História das Idéias: “tradições”, “dilemas” e “agência humana” estão intimamente vinculados entre si e referem-se à busca de *explicações históricas*²⁸. A despeito de sua orientação interpretativista, Bevir não corrobora as posições igualmente interpretativistas segundo as quais na história, ou melhor, na História (ou seja, no âmbito da disciplina acadêmica) são possíveis somente as *interpretações* de sentido, nunca as *explicações*. Essas perspectivas – de que Dilthey é um exemplo paradigmático – consideram que apenas a

²⁸ Os comentários que faremos abaixo baseiam-se no conjunto de Bevir (2002); para tornar neste momento o texto mais fluido, deixamos de lado as citações específicas e consideramos a substância dos argumentos.

compreensão da lógica interna das idéias, em suas relações com a subjetividade dos atores sociais, importa; as formas de explicar como os atores possuem as idéias que possuem não teriam guarida científica.

Para Bevir, isso não somente não se sustenta como não é adequado: a História das Idéias pode e deve “explicar” as idéias. Todavia, essas explicações não podem imitar ou pretender imitar as explicações das Ciências Naturais, com naturalizações ou reducionismos. Como argumentamos inicialmente, as explicações têm que considerar, muito simplesmente, que “as idéias importam” – e é nesse projeto que ele elabora os conceitos de tradições, dilemas e agência humana; esses conceitos estão estreitamente relacionados entre si, embora os “eixos lógicos” de que partem sejam diferentes. Vejamos cada um deles.

As “tradições” que Bevir define são as várias fontes dos conhecimentos que temos. Cada indivíduo tem suas próprias idéias, sua “rede de crenças” (“*web of beliefs*”). Essa rede de crenças não surgiu *ex nihilo*; cada indivíduo foi educado e instruído em diversos ambientes, recebendo informações, valores, idéias de cada um desses ambientes e, aos poucos, cada um desses ambientes contribuiu com elementos para a rede de crenças de um indivíduo.

Usamos a expressão “ambiente” por motivos didáticos: Bevir usa “tradições”. Cada uma dessas tradições é constituída por valores mais ou menos compartilhados pelos indivíduos que a elas integram-se. Assim, afirmar que uma tradição participa da constituição de uma rede de crenças significa que essa tradição contribuiu com alguns elementos para essa rede de crenças.

Contrariamente a Leo Strauss e a outros autores, Bevir não assume uma postura substancialista a respeito das “tradições”, isto é, elas não são como que espíritos que passam através das épocas, incorporando elementos ao longo do tempo mas mantendo-se, no essencial, iguais a si mesmas; para Bevir as tradições não são independentes dos indivíduos que as assumem, no sentido de serem quase fisicamente tangíveis. A melhor forma de explicar as tradições de Bevir é por meio da imagem do tutor e do pupilo – imagem de que o próprio Bevir utiliza-se.

A relação que existe entre um tutor e um pupilo é a de transmissão pessoal de conhecimentos. Nessa relação pessoal não são transmitidos apenas os conhecimentos, isto é, as teorias e as idéias, os fatos e as relações lógicas e teóricas entre esses fatos e técnicas, mas também valores sobre a vida, perspectivas, julgamentos. Por certo que o pesquisador enfatizará mais ou menos esses diversos valores em suas investigações, mas nem por isso todos esses elementos deixarão de estar presentes. Um pupilo, ao receber esses conhecimentos, recebe-os sob a forma de uma “tradição” que o tutor assume e representa. Ora, na constituição de sua rede de crenças, o pupilo recebe conhecimentos de diversos tutores e de diversas fontes – isto é, de várias tradições.

O conceito de tradições em termos lógicos é válido principalmente (embora não somente) quando a rede de crenças de alguém está em processo de constituição. Já o conceito de “dilemas” é qualquer nova proposição de importância para o agente que não se encaixe no esquema de uma rede de crenças: a partir do momento em que o indivíduo percebe que essa nova proposição não integra sua rede de crenças, ele posiciona-se diante de um dilema e de suas conseqüências: aceitar ou rejeitar essa proposição; no caso de aceitar, há que se acomodar com as proposições antigas; no caso de rejeitar, há que se mobilizar as proposições antigas para responder (isto é, para refutar) a e acomodar-se à nova proposição. Tanto em um caso como em outro, não há necessidade de manifestação acadêmica ou política para que ocorram; embora seja necessária a publicidade do dilema, o indivíduo não necessita fazer uma complexa elaboração para aceitá-lo ou rejeitá-lo. Embora a exposição do conceito exija que se fale em um dilema, no singular e isolado, não é difícil de perceber que a todo instante o indivíduo enfrenta dilemas, a respeito das mais variadas questões.

Enquanto a tradição representa uma explicação *sincrônica* da rede de crenças de um indivíduo, os dilemas referem-se à sua explicação *diacrônica*. Além disso, a idéia de “rede” na expressão “rede de crenças” é importante, pois indica que todas as idéias e concepções de um indivíduo estão ligadas a todas as demais, não havendo um “início” ou um “fim” nelas: para Bevir não há instância privilegiada de análise nas idéias dos indivíduos. Por outro lado, os dilemas provocam efeitos em todo o conjunto das crenças dos indivíduos que os enfrentam: é como se fossem as pedras jogadas em um lago, em que surgem e espalham-se ondas em todas as direções, mexendo o que está ao redor,

embora com menor intensidade à medida que o centro do impacto (no caso, do dilema) fica mais distante.

A idéia de “agência humana” é um pressuposto lógico e teórico importante para a compreensão das tradições e dos dilemas e é que lhes confere seu total poder explicativo. Quando um pupilo é informado por uma tradição para constituir sua rede de crenças, ele não é um “depósito” de valores e idéias, mas alguém com capacidade autônoma de reflexão e coordenação, de síntese. A medida que se somam tradições – e elas atuam o tempo todo –, o pupilo age ativamente no processo de síntese, assim como face aos dilemas. Como os indivíduos são agentes autônomos e suas sínteses são pessoais (embora não “arbitrárias”, no sentido de não surgirem *ex-nihilo*), não é possível determinar com antecedência os rumos que essas sínteses (as redes de crenças) assumirão, nem as respostas dadas aos dilemas. Em outras palavras, a “agência humana” pode ser percebida em grande medida como criatividade individual na constituição das sínteses.

Se considerarmos, no estudo das tradições, as idéias correlatas de dilemas e de agência humana, ficará claro que, quando um tutor ensina a um pupilo uma tradição, esse mesmo tutor já foi, por sua vez, um pupilo, tendo recebido elementos da “tradição” que passa adiante, assim como diversos outros elementos, provenientes de outras tradições. A tradição que passa adiante, portanto, é a sua própria rede de crenças, em que é possível perceber semelhanças com outras redes de crenças existentes antes ou ao mesmo tempo, constituindo a “tradição”. Assim como se pode perceber uma “tradição” passada adiante por um tutor a um pupilo se considerarmos alguns elementos, poderemos perceber outras tradições caso enfatizemos outros elementos.

A agência humana interfere de maneira radical na forma como um indivíduo lida com um dilema face a alguma tradição: para Bevir, simplesmente não há limites prévios para a criatividade com que um indivíduo lida com os dilemas. Em outras palavras, as tradições não cerceiam a liberdade de ação intelectual dos indivíduos. Por certo que há indivíduos que se apegam mais a algumas tradições, enquanto outros indivíduos apegam-se menos, mas esse apegar-se mais ou menos constitui, por definição, a agência humana²⁹.

²⁹ A despeito da interessante argumentação de Bevir, consideramos a afirmação segundo a qual

Para explicar a rede de crenças de um indivíduo, Bevir definiu os conceitos de tradições e dilemas, além de considerar a agência humana. Mas há algumas considerações lógicas envolvidas nas análises das redes de crenças. Essas considerações são necessárias para termos parâmetros de análise e têm precedência lógica sobre as suas contrapartes; é o que chamamos de “características lógicas da agência humana”: sinceridade, racionalidade, consciência.

Ao analisarmos um texto, temos que pressupor, para início da pesquisa, que o autor do texto foi sincero, racional e consciente ao escrever o que escreveu. É claro que sempre há a possibilidade de um autor ser mentiroso (ou auto-iludir-se) e/ou irracional e/ou inconsciente de si mesmo ao escrever algo, mas para podermos simplesmente realizar a pesquisa é necessário considerar a sinceridade, a racionalidade e a consciência. É por meio da análise do texto (e, de modo mais amplo, da obra) que se poderá determinar a insinceridade e/ou a irracionalidade e/ou a inconsciência de um autor ao escrever. Em outras palavras, supõe-se a título de hipótese inicial que o autor escreve o que escreve porque quer, sabendo o que escreve e entendendo o que escreve.

Bever argumenta, com razão, que nada ganharíamos caso considerássemos que os autores são insinceros, irracionais e/ou inconscientes ao escreverem. Na verdade, essas hipóteses “negativas” tornariam a pesquisa das idéias dos autores impossível, pois não haveria efetivamente parâmetros nem para realizá-las nem para avaliá-las, além de pressupor que ninguém fala nada a sério ou que ninguém quer dizer o que diz³⁰.

as tradições não estabelecem *nenhuma* restrição sobre a criatividade humana apenas parcialmente correta, na medida em que seria válida apenas para os indivíduos que de fato enfrentam os dilemas; para o comum das pessoas, as tradições estabeleceriam, sim, limites. Além disso, há tradições e tradições, isto é, formas e formas de pensamento e, embora seja possível determinar diversas tradições dependendo dos elementos das redes de crenças que se enfatize, isso não significa que não haja tradições predominantes nas redes de crenças: o resultado disso é que as tradições enfatizam sempre algumas perguntas, algumas respostas e algumas posturas gerais perante a vida, gerando resultados específicos nos dilemas. Essa nossa consideração é obrigatória para o estudo geral dos seres humanos, isto é, para a Sociologia; em caso contrário, haverá apenas idiossincrasias.

³⁰ Essas afirmações de Bevir são importantes, pois, além de simplesmente afirmarem a possibilidade e a realidade da comunicação humana, consistem em ultrapassar as influências teóricas e metodológicas das correntes irracionaisistas na análise das idéias – correntes que

Começemos com a racionalidade. Bevir define-a em um sentido assumidamente fraco, tomando-a por sinônimo de coerência interna. Embora à primeira vista isso seja insatisfatório, frustrante, não assumir nenhum sentido forte, isto é, substantivo da racionalidade, tanto é adequado aos seus propósitos quanto, no fundo, é sua única possibilidade para que seu próprio projeto seja coerente consigo mesmo e “compreensivo”, capaz de abranger as mais diversas redes de crenças.

Uma concepção substantiva de racionalidade vincula a razão à percepção da realidade, estabelecendo vínculos lógicos e fáticos entre uma e outra, conduzindo a uma visão científica do mundo. Essa concepção apresenta dois problemas para Bevir: em primeiro lugar, seguindo sua orientação “pós-fundacionalista” e “pós-analítica”, em termos epistemológicos para ele a realidade e seus “fatos” constituintes não são dados, mas em grande medida “construídos” pelas redes de crenças³¹, de tal sorte que exigir uma correspondência entre a “realidade” e a rede de crenças seria o mesmo que estabelecer uma correspondência entre uma rede de crenças externa à nossa própria rede de crenças e a nossa rede de crenças, em uma espécie de círculo vicioso. Em segundo lugar, o conceito de racionalidade que adotarmos tem que estar aberto às variadas formas de racionalidade, o que inclui, por certo, aquelas que são diferentes das nossas, em particular as não-científicas. Dessa forma, considera Bevir que temos que assumir uma perspectiva até certo ponto formalista a respeito da racionalidade, limitando-a à coerência interna.

estiveram tão em voga durante o século XX, a partir das mais diversas fontes.

³¹ Não tratamos dessa questão simplesmente porque ela refere-se ao conceito de objetividade que Bevir defende; a discussão desse conceito, embora seja interessante e importante, vincula-se à Filosofia das Ciências e não caberia propriamente nesta tese. Ainda assim, podemos afirmar que para Bevir o ser humano tem uma percepção da realidade que em grandes linhas é acurada, ou seja, é adaptada às necessidades de sobrevivência natural e, claro, social. De modo mais estrito, a objetividade é fruto de uma atividade humana, obtida por meio da comparação entre redes de crenças rivais. Com isso, a objetividade vincula-se às redes de crenças, é cumulativa e comparável a “graus anteriores” (se podemos falar assim) de objetividade; ou seja: as redes de crenças são comensuráveis entre si. Finalmente, Bevir define alguns critérios que devem ser mais ou menos aplicados para obter-se a objetividade nas investigações científicas: acurácia, compreensividade, consistência, progressividade, abertura e o caráter frutífero das teorias. Cf. Bevir (1994; 2002, cap. 3).

Passemos à consciência do autor. Quando alguém escreve algo, pressupomos, ou devemos pressupor, que ele sabe o que e por que está escrevendo o que escreve; essa pressuposição lógica integra o conceito fraco de intencionalidade. Como vimos, Bevir defende uma forma fraca do intencionalismo para orientar as pesquisas na História das Idéias, em que os autores sabem o que escrevem e tencionam escrever o que escrevem, embora haja espaço, lógico e teórico, para a determinação da inconsciência na escrita e as intenções sejam assinaláveis após a conclusão do escrito, não antes.

A consciência de um autor a respeito de seu escrito vincula-se mais à sua motivação – às suas intenções – que ao conteúdo do que escreve, ou seja, a consciência é um requisito lógico mais importante para saber por que um autor escreve e não o que ele escreve (a parte substantiva do seu escrito, o “o que” escreve deve ser analisado, do ponto de vista lógico, dentro da categoria da racionalidade).

O caráter “fraco” de intencionalismo de Bevir estende-se à exigência lógica de consciência, portanto. Nada altera a exigência de que o historiador das idéias deve conferir primazia à consciência. “Primazia” é “prioridade”, é o que vem antes: antes de aventar a possibilidade de motivações inconscientes ou subconscientes, o pesquisador deve ter em mente a consciência, a efetiva intencionalidade.

Finalmente, a sinceridade. Devemos considerar que um autor é sincero ao escrever o que escreve; essa sinceridade refere-se tanto ao público leitor quanto a si mesmo. Se um autor falta com a sinceridade consigo próprio, a análise recai na investigação dos motivos não-conscientes de seus escritos. Por outro lado, a insinceridade com respeito ao público leitor tem que ser analisada com várias possibilidades: por um lado, pode ser uma “falsa insinceridade”, como nos casos do uso de pseudônimos ou heterônimos (em que o autor usa nomes diferentes dos do seu próprio)³² ou de textos irônicos (em que o autor escreve coisas diferentes daquelas em que acredita); por outro lado, pode ser uma “insinceridade verdadeira”. No primeiro caso, o autor procura realçar suas perspectivas por meio de expedientes

³² Poderíamos incluir aí, em termos lógicos, as situações de anonimato.

diversos, mas que não raro são objeto de conhecimento público³³; no segundo caso, o autor de fato deseja enganar o público, defendendo posições contrárias às suas. Nesse caso, descontadas a inconsciência e a irracionalidade, as possibilidades são no sentido de obrigação externa (política, por exemplo, no caso de uma abjuração) ou de pura e simples má-fé. Qualquer que seja a possibilidade concreta, todavia, Bevir afirma que é necessário assumirmos que os escritos dos autores correspondem às suas crenças: caso não se assuma essa hipótese inicial, nem a investigação científica da História das Idéias é possível nem nenhuma comunicação verdadeira existe, pois não haverá parâmetros para decidir-se o que “de fato” um autor pensa.

Como se vê, o que chamamos de “características lógicas da agência humana” são requisitos para a investigação na História das Idéias. Cada uma delas relaciona-se às demais; a falha em cada uma exige as demais para ser estabelecida e analisada. De qualquer maneira, sem que se considere a prioridade lógica dessas características, não é possível considerar a comunicação como verdadeira nem sua análise, possível.

Aplicando essas considerações para a presente pesquisa, adotamos como princípio que as idéias de Augusto Comte formam, de fato, um sistema, ou uma “rede”, que, sem impedir as mudanças ao longo do tempo, constituem uma unidade lógica coerente. Partindo de tradições desde o início reconhecidas e valorizadas, o Positivismo constitui-se como um diálogo entre e com tais tradições, com vistas à sua superação. Quais são elas? As chamadas “escola retrógrada” e “escola revolucionária”, representadas básica e respectivamente por Joseph de Maistre e pelo Marquês de Condorcet; mas, associando-as à filosofia da história comtiana e ao procedimento epistemológico aí implícito, tais escolas também poderiam ser chamadas de “teológica”, em um caso, e “metafísica”, no outro. Essas duas escolas disputavam entre si posições filosóficas e políticas na primeira metade do século XIX francês – que era o contexto de Comte –, mas por sua vez

³³ Pensemos em alguns exemplos célebres: a dissimulada posição agnóstica de David Hume em *Diálogos sobre a religião natural*; o autor “Publius” da coletânea *The Federalist Papers*, de Adams, Jay e Hamilton, e “Mister X” (George Kennan), ao expor e denunciar as “fontes da política externa soviética”. Seja no anonimato, seja no uso de pseudônimos (Publius e Mr. X), seja na ironia, temos que pressupor a sinceridade dos autores.

correspondiam a tradições mais antigas, incorporando diversos outros autores, dependendo das questões e dos momentos históricos em apreço. Além disso, Comte via-se como o consolidador e o continuador de uma tradição que resultava do diálogo e da disputa entre as duas outras: dessa forma, o seu Positivismo teria seus próprios antecedentes: entre os mais diretos, Comte indicava Descartes, Francis Bacon, Leibniz e Galileu, além de Fontenelle, Diderot, David Hume e Gall; recuando para a Idade Média, considerava Rogério Bacon, Dante e Tomás de Aquino; retroagindo à Antiguidade, assumia-se como descendente de Aristóteles. Essa longa relação de pensadores filosóficos, morais e científicos estabelece um diálogo vigoroso entre perspectivas teológicas, metafísicas e positivas; além disso, ela é vista *favoravelmente*: de um ponto de vista *negativo*, Comte batia-se especificamente contra as metafísicas de Rousseau e de Voltaire (cf. COMTE, 1934, p. 4-6)³⁴.

³⁴ Essa lista, por maior que seja, não é exaustiva. Se observarmos não a fase final de Comte, que é a que nos interessa aqui, relativa aos livros escritos após 1848, mas os textos mais de juventude, poderíamos considerar, na criação da Sociologia, também Montesquieu, os economistas políticos (entre os quais Adam Smith, Turgot, Quesnay e Say) e os “ideólogos” (cf. COMTE, 1975, lição 47): esses outros pensadores tiveram papéis tanto positivos quanto negativos no pensamento sociológico inicial de Comte, isto é, atuaram seja como fontes de “tradições”, seja como fonte de “dilemas”. Por fim, não podemos deixar de mencionar Saint-Simon, que orientou e dividiu esforços com Comte no início da carreira deste, entre 1817 e 1824 (cf. GOUHIER, 1933-1941; PICKERING, 1993).

2. REPÚBLICA NA FRANÇA

Apresentado o “marco teórico” no capítulo anterior, passamos a outra exposição preliminar – a da “contextualização histórica”. Não pretendemos, todavia, com este capítulo, fazer uma exposição burocrática de alguns fatos, eventos e idéias que antecederam e que foram contemporâneos de Augusto Comte. Sem dúvida que uma exposição factual desse tipo faz-se necessária, mas pretendemos abordar também uma outra questão – a idéia de república na França.

Antes de mais nada, todavia, temos que justificar: por que a França?

Esta tese visa a apresentar alguns aspectos da teoria política de Augusto Comte, autor francês cujas elaborações foram marcadas, sem dúvida, pelos ambientes político, social, intelectual de seu país e de sua época. Além disso, parte da filosofia da história comtiana refere-se à França, percebida como país exemplar na análise histórica. Ao mesmo tempo, é importante notarmos que as considerações de Comte referem-se, sem dúvida, à França, mas tinham um caráter mais amplo, abarcando, em seguida e em níveis sucessivos, a Europa, o Ocidente e a Humanidade como um todo. Embora sua vida tenha-se passado na França e os intensos acontecimentos franceses na primeira metade do século XIX estivessem à sua vista, isto é, à frente de seus olhos e fossem objeto de suas reflexões, o escopo maior dos esforços de Comte era a Humanidade como um todo; como veremos no capítulo 5, isso não é *wishful thinking* do próprio Comte.

Ao ambiente social indicado, acrescentaremos algumas considerações sobre a idéia de “república” na França. Afinal, como Claude Nicolet (1994) indicou, pelo menos desde o início da Idade Moderna, ou seja, desde o século XVI fala-se em “república” na França. Como é natural, com o passar do tempo a palavra variou em seu significado, mas houve a permanência de alguns elementos, de modo que se pode falar, sem exagero, em uma certa tradição de pensamento republicano francês previamente à Revolução. Essa tradição participou do ambiente de sua época e informou os seus debates. Apesar de tratarmos em separado dessa questão, a idéia de república integra o contexto histórico de Comte e é por isso que será comentada neste capítulo.

2.1. França e Ocidente até Comte

Toda exposição histórica (e, no fundo, toda investigação científica) é duplamente subjetiva: em relação ao tema abordado e em relação à teoria adotada. Isso é inescapável e em nossas práticas temos que afirmar com clareza quais são os princípios que movem nossa subjetividade. Pois bem: enquanto já definimos o objeto desta exposição histórica, temos que apresentar a própria exposição e justificá-la.

O que nos interessa aqui é apresentar um encadeamento de fatos, eventos e idéias que por um lado seja em si coerente e consistente e que, por outro lado, seja adequado à nossa pesquisa. Em uma investigação que “leva a sério” as idéias, por exemplo, não faria sentido contextualizar seguindo o marxismo, isto é, fazendo referência às forças de produção e aos seus efeitos políticos e sociais; também não seria adequado adotar uma perspectiva “politicista”, no sentido de reduzir as idéias a meramente instrumentos das disputas políticas: em qualquer um desses casos e a despeito de suas difusões acadêmicas, o que teríamos seria uma redução das idéias a outros âmbitos sociais, o que desqualificaria nossa pesquisa e negaria o que temos discutido até o momento. Um fio da meada baseado nas idéias, mas que considere também os outros “níveis” das pesquisas sociológicas: esse parece o mais adequado para nossos objetivos.

É por esse motivo que adotaremos a filosofia da história do próprio Comte para guiar esta exposição, com a dupla vantagem de termos, afinal, um fio da meada e, e ao mesmo tempo, já começarmos a conhecer as idéias comtianas. Embora alguns círculos acadêmicos vejam com desprezo a filosofia da história “positivista”, isso não nos parece adequado e, na verdade, alguns autores têm considerado plenamente válido o esquema teórico comtiano (cf. GANE, 2006).

Para Comte (1972c; 1972d), desde fins da Idade Média a história do Ocidente caracteriza-se por um duplo movimento: destrutivo e construtivo, relativo aos elementos materiais e espirituais da sociedade. A sociedade medieval caracterizava-se, em termos políticos, pela dispersão do poder nos vários feudos, com relações de suserania e de vassalagem entre uns e outros, ainda que em alguns momentos e lugares tenha havido concentração do poder político (como no reinado de

Alfredo Magno, na Inglaterra, ou de Carlos Magno, no que é hoje a França e na faixa de terra que se estende da Alemanha ao Norte da Itália). A dispersão política era contrabalançada pela unidade espiritual conferida pelo catolicismo, unificado pelo papado. Na verdade, o catolicismo e o clero católico regulavam as relações sociais, moderando a violência dos senhores feudais. A doutrina da separação entre Igreja e Estado como reguladores de âmbitos diversos (ainda que conexos) da vida humana surgiu nesse período e por algumas décadas, no auge da Idade Média, valeu a supremacia espiritual do papado sobre as pretensões universais do Imperador do Sacro-Império Romano-Germânico, como ilustrado exemplarmente no episódio da “ida a Canossa”, em que, em 1077, o papa Gregório VII humilhou o imperador Henrique IV e obrigou-a a ir a Canossa, cidade nos Alpes, para pedir perdão e obter a revogação de sua excomunhão (condição para manter-se como integrante da cristandade e, no fundo, imperador).

Vários elementos a partir do século XIII fizeram ruir lentamente esse estado de coisas, ao mesmo tempo que se constituía um outro. A paulatina concentração do poder régio opôs-se às pretensões universalistas do imperador e às pretensões radicalmente dispersivas dos senhores feudais; a introdução da filosofia e da ciência gregas, pelos árabes, criou um ambiente intelectual que forçou uma reavaliação da doutrina católica, no sentido da síntese escolástica entre Sto. Agostinho e Aristóteles, operada por Tomás de Aquino, concedendo maior importância à razão que à fé; a decadência do clero católico, que, em meio ao fausto e ao luxo, com práticas venais, era incapaz de disciplinar a si mesmo, de obter respeito e, daí, de regular a sociedade. Ao mesmo tempo, concepções não-teológicas da vida começaram a surgir, valorizando o papel do ser humano no mundo e como agente; essas doutrinas eram visíveis na filosofia moral e na filosofia política, mas também na então chamada “filosofia natural”, que correspondia ao que hoje denominamos de “ciências naturais”. A concentração do poder nas mãos dos reis passou a criar ambientes pacíficos, em que era possível viver sob uma única lei, deixar de lado aos poucos a busca da glória militar e trabalhar para a produção da riqueza e do conforto materiais.

À decadência do poder da Igreja, com sua desmoralização, juntou-se seu enrijecimento doutrinário: o surgimento do protestantismo é um sintoma disso. Paralelamente, o poder Espiritual perdeu a antiga autonomia de que gozava na alta Idade Média e que o surgimento do

protestantismo veio acentuar. Essa perda de autonomia converteu-se no fortalecimento dos estados e na anarquia espiritual, com a submissão do poder Espiritual ao poder Temporal e a redução da “espiritualidade” à política: Comte interpretava Hobbes como sendo a teorização da afirmação da ordem civil em meio à anarquia espiritual – e afirmação da ordem civil *em virtude* dessa anarquia espiritual, que logo se degenerou em conflitos políticos e religiosos. As disputas políticas e religiosas entre católicos e protestantes encerraram-se com o duplo movimento da afirmação do moderno sistema de estados, na chamada Paz da Vestfália (1648) e, antes, no princípio jurídico-político do *cujus regio, ejus religio* (“A quem governa o país compete impor a religião”), consagrado pela Paz de Augsburg (1555).

Embora a instituição eclesiástica estivesse enfraquecida e fosse uma sombra da importância de que gozava na Idade Média, a religião – ou, mais precisamente, na terminologia comtiana, a teologia – cristã permanecia como um elemento legitimador da ordem social e política. Assim, por exemplo, Jacques Bossuet afirmava no século XVII que a autoridade real provinha de deus e que somente a ele cumpria prestar contas (sem dúvida que no dia do juízo final): essa foi uma das mais acabadas justificativas do absolutismo.

Os dois movimentos, assim, caracterizaram-se pela desagregação da sociedade medieval, isto é, militar e teológica, e pela constituição e afirmação de uma nova sociedade, pacífica, industrial, científica e humana. A passagem de uma para outra não era direta, havendo a necessidade de etapas intermediárias, que compartilhassem das características de ambas as sociedades: daí o surgimento social e intelectual dos princípios metafísicos, que têm elementos tanto da teologia quanto da positividade; além disso, o trabalho de destruição era mais forte que o de construção³⁵.

³⁵ Como se vê, a filosofia da história de Comte apresenta é uma leitura da história ocidental a partir de sua “lei dos três estados”, em que se conjugam considerações de ordem intelectual – de fato, a mola mestra da filosofia comtiana – com questões políticas, morais e, em certo sentido, econômicas. Há alguns elementos desta exposição que devem ser precisados no capítulo 5, especialmente o fato de que *a lei dos três estados não se refere a períodos da história, mas a concepções intelectuais*.

Na Europa do século XVIII várias ciências já estavam constituídas: da Matemática à Biologia, passando pela Astronomia, pela Física e pela Química. Por outro lado, na França dessa época havia esforços intelectuais claros no sentido de criar as bases para uma sociedade fundada em termos puramente humanos, quer no que se referisse à moral, quer no que se referisse à política (a criação da Sociologia, por Comte, no início do século XIX, visava a completar, até certo ponto, esse programa). Na filosofia da história de Comte, em meio a um esforço consciente e acentuado de crítica às instituições sociais medievais remanescentes, próprio ao século XVIII, havia intelectuais que avançavam o programa, insistindo já na construção de uma nova sociedade: ele pensava nos enciclopedistas e, principalmente, em um de seus diretores, Denis Diderot. Para Comte, a *Encyclopédie* era um esforço de constituir uma nova síntese, a partir da fórmula diderotiana: “construir uma sociedade sem deus nem rei”, o que equivalia a afirmar a moralidade humana e o governo republicano.

Ainda assim, como dissemos, o século XVIII caracterizava-se por seu caráter destruidor dos princípios morais, políticos e sociais provindos no longo prazo da Idade Média mas vigentes ainda, embora modificados, na Idade Moderna. Embora a metafísica nas ciências naturais cedesse lugar mais rapidamente às concepções positivas, no que se referia às concepções morais, políticas e sociais elas ainda vigiam: os escritos de Rousseau, com suas confusas concepções sobre a ordem política e social, mas principalmente sua afirmação da “soberania popular”, baseada em uma indefinida igualdade radical de todos e no individualismo, com laivos teológicos, eram os maiores exemplos de metafísica política para Comte. Além disso, a postulação de que todos podem opinar sobre o que quiserem, independentemente de sua capacidade para opinar sobre essas questões, o chamado “princípio da liberdade ilimitada da consciência”, era a metafísica em termos intelectuais erigida em dogma para Comte.

Um princípio social exausto e que não conseguia (ou não queria) reformar-se; um princípio social em germe, que se organizava; um princípio social dissolvente mas que se pretendia eterno: a Revolução Francesa foi interpretada por Augusto Comte como a eclosão de um conflito inevitável e comum a toda a Europa, mas que na França assumiu um caráter dramático devido ao acentuado antagonismo entre os vários princípios. A primeira “tarefa” da Revolução foi concluir a

fase destruidora, ao pôr um fim ao Antigo Regime, isto é, acabar com o princípio teológico-feudal; mas a realização da tarefa construtiva não era possível: afinal, a metafísica é mais adequada à dissolução da teologia que à constituição da sociedade positiva (ainda que seja uma etapa intermediária necessária entre ambas) e, por outro lado, os princípios da nova sociedade não estavam nem totalmente formulados nem difundidos pela sociedade (de modo a legitimar um novo regime). Daí a violência e os vaivéns da Revolução.

No que se refere especificamente à Revolução, é interessante notar que François Furet (1989; 2001) compartilha alguns aspectos dessa interpretação de Augusto Comte, especialmente no que se refere à busca frenética de um novo princípio legitimador. Além disso, Comte percebia na ação de alguns dos líderes revolucionários o embate entre esses princípios: Robespierre, com sua ênfase nas virtudes cívicas e sua religião do Grande Ser, constituía o elemento rousseuaniano, vale dizer, metafísico da Revolução, ao passo que Danton era o seu elemento diderotiano, isto é, humano e republicano: o “espírito positivo”³⁶.

A ascensão de Bonaparte ao poder não encerrou a Revolução, isto é, não cumpriu seu programa, ainda que tenha posto um termo à sucessão de governos fracos surgidos na esteira de 1789. Na verdade, para Comte o militarismo napoleônico não apenas traiu a Revolução como voltou atrás, ao substituir a República proclamada em 1794 por Danton por um “Império”, ou seja, uma forma de monarquia.

A sucessão de regimes políticos nas décadas seguintes revela a fraqueza de cada um dos princípios sociais e intelectuais para fundar regimes estáveis. Como se sabe, desde o início da Revolução a França passou por uma monarquia absoluta (até 1789), uma monarquia constitucional (1789-1792), uma república (1792-1799), um “consulado” (1799-1804), um império (1804-1815), duas monarquias constitucionais (isto é, duas dinastias: 1815-1830 e 1830-1848), uma

³⁶ A oposição entre Robespierre e Danton não foi estabelecida apenas por Augusto Comte. No século XIX ela gerou disputas entre os vários descendentes da Revolução, em particular entre socialistas e republicanos (cf. WINOCK, 2006); no século XX, essa oposição manteve sua fortuna, agora ganhando como defensores de Robespierre comunistas e revolucionários marxistas, tendo reflexos culturais e gerando polêmicas acerbadas (cf. DARNTON, 1990).

república (1848-1851), um império (1851-1870) e, por fim, uma república (1870-1940³⁷).

Nascido em 1798 e morto em 1857, Augusto Comte viveu essas constantes mudanças de regimes e as lutas sociais, políticas e intelectuais subjacentes. Procurando contribuir para solucionar esse problema, desenvolveu sua obra, que busca consolidar filosoficamente as bases de uma sociedade plenamente positiva, isto é, humana.

2.2. A idéia de república na França

A referência fundamental para conhecermos e tratarmos da idéia republicana na França é o livro de Claude Nicolet (1994) cujo título é exatamente esse – *L’Idée republicaine en France (1789-1924)*. Comenta Nicolet que se encontra nos registros políticos e filosóficos franceses referências mais ou menos antigas à república e à idéia republicana: Jean Bodin, autor do século XVII e conhecido por ser um dos principais e mais importantes teóricos do Estado nacional e da soberania, intitula, por exemplo, sua mais importante obra de *Os seis livros da república*, tomando a república em seu sentido etimológico, isto é, de “bem comum”, ou melhor, de “coisa pública”. Por outro lado, Montesquieu, autor francês da primeira metade do século XVIII, também se referia à república em sua teoria dos governos mistos, afirmando ser essa forma de governo baseada na virtude pública, em oposição ao absolutismo, baseado no medo dos cidadãos em relação ao Estado. Tanto em Jean Bodin quanto em Montesquieu o conceito de república é, sem dúvida, axiologicamente positivo, mas não podemos deixar de reconhecer que são teorizações por assim dizer inespecíficas, na medida em que se ajustam a qualquer forma de governo. Mesmo Montesquieu, que opõe a república ao absolutismo, não considera que a república opõe-se à monarquia, como se poderia inicial e desavisadamente considerar, mas, sim, também, o governo virtuoso e limitado, com cidadãos virtuosos, ao governo todo-poderoso e intimidador. Dessa forma, esses autores por assim dizer “precursores” não considerariam oximoros falar em

³⁷ Indicamos a III República como indo até 1940, ecoando a historiografia tradicional, porque nesse ano a França capitulou frente aos exércitos nazistas e constituiu-se a chamada “República de Vichy”. Entretanto, em uma comparação formal com os regimes monárquicos e imperiais, é possível dizer que não houve solução de continuidade no regime republicano francês, *qua* república, desde 1870 até hoje.

“monarquias republicanas” (aliás, bem ao contrário: para eles, seria uma redundância, não uma contradição empregar essa expressão)³⁸.

Um conceito mais próximo do que se considera república usualmente surgiu na França a partir de meados do século XVIII, aumentando à medida que esse século findava. Como dissemos, diversos filósofos ligados à *Encyclopédie* afirmavam a possibilidade e a necessidade de um governo não-monárquico, baseado em fundamentos humanos: Diderot, por exemplo, afirmava que se deveria constituir uma sociedade sem deus nem rei.

Uma importante via republicana desenvolveu-se na França por intermédio dos Estados Unidos. Como argumentaram e demonstraram John Pocock (1975) e Quentin Skinner (1997), a tradição republicana italiana do Renascimento – de ausência de monarquia e de governo virtuoso – foi recuperada na Inglaterra do século XVII, trasladando-se para o outro lado do Oceano Atlântico e influenciando radicalmente os colonos estadunidenses. A partir dessas influências, quando a colônia inglesa decidiu tornar-se independente, a república surgiu como uma opção quase natural. Ora, o exemplo estadunidense estimulou a imaginação social e política da França, que passou a levar a sério a possibilidade de um regime republicano³⁹.

Em 1789, com a Revolução Francesa, manteve-se a monarquia, mas em 1792, com a atuação de Georges Danton na Convenção Nacional e, em seu interior, no Comitê de Salvação Pública, foi proclamada a república. A chamada I República padeceu dos mesmos problemas da Revolução Francesa (entendida esta como um longo processo), em particular no que se refere à busca de uma nova legitimidade política e social. As sucessivas crises por que passou o

³⁸ Importa notar que essa forma de conceituar a república – inespecífica, repitamo-lo – tem sido curiosamente recuperada nos últimos anos pelo principal teórico da república, Phillip Pettit, para quem é possível haver “monarquias republicanas” (PETTIT, 2007).

³⁹ É interessante notar uma pequena ironia da história. A monarquia francesa decidiu apoiar os colonos dos futuros Estados Unidos a fim de enfraquecer a Inglaterra; com isso, surgiu no mundo a primeira república moderna, estável e de grande extensão territorial. Todavia, por outro lado, o Tesouro francês diminuiu suas reservas e viu-se forçado a medidas extraordinárias para recuperar-se: uma dessas medidas foi a convocação dos Estados Gerais em 1788, cujo resultado, como sabemos, foi a eclosão da Revolução Francesa, o fim do absolutismo em 1789 e o fim da própria monarquia em 1792.

regime – que devorou seus pais e seus filhos, a começar pelo próprio Danton, em 1794, com o Terror, mas também com guerras civis e externas, problemas econômicos, fome, instabilidade política e corrupção – encerraram-se em 1799, com a criação do Consulado, tendo à frente Napoleão Bonaparte, que voltou a uma forma monárquica em 1805, ao proclamar o Império francês.

Indica Nicolet que no período consular e imperial a idéia republicana foi amortecida e colocada em uma situação secundária – tanto em virtude do descrédito da república quanto devido ao novo regime imperial – mas, ainda assim, manteve-se viva, com os filósofos próximos à chamada “Ideologia”: Cabanis, Dégérando e outros.

Bonaparte, a despeito do regime monárquico por ele estabelecido, manteve diversas instituições criadas durante a I República, além de ter criado outras. Entre essas instituições, como indica Pickering (1993), merece destaque especial a *Ecole Polytechnique* (Escola Politécnica), que preservou em seu interior um forte sentimento republicano, laico e simpático aos sentimentos da Revolução Francesa, tanto da parte dos alunos quanto da dos professores (muitos dos quais foram líderes políticos ou intelectuais durante a Revolução). Com a queda de Bonaparte, a Escola Politécnica foi “enquadrada” e a partir de 1816 o anterior espírito universalista, de discussão, de liberdade e de fraternidade foi substituído por uma formação que chamaríamos de tecnicista e “acrítica”, além de laudatória da dinastia monárquica burbonista.

No período da restauração (1815-1830) e do reinado de Luís Felipe (1830-1848), a idéia republicana manteve-se, mas agora com um conteúdo mais complexo. Por um lado, a recordação da I República estava ligada ao regime do Terror, de modo que se assumir republicano era por vezes ser percebido como adepto do autoritarismo e do terrorismo político. Entretanto, os ideais de renovação humana ligados à Revolução Francesa e também à república persistiam. Além disso, as sucessivas monarquias posteriores a Napoleão Bonaparte foram absolutistas (no caso de Luís XVIII e Carlos X) ou, a despeito de inícios liberais, assumiram um caráter autoritário e cada vez mais conservador (no caso de Luís Felipe, com seu ministro Guizot). Da mesma forma, é importante notar que o lento aumento da industrialização resultou em um aumento do proletariado, isto é, dos trabalhadores urbanos e, nas

condições sociais de então, da pauperização⁴⁰. Assim, surgiu o chamado “problema social”, que passou a ser um elemento de pressão e de crítica às monarquias e cuja solução era percebida como possível apenas na república. No início de 1848 uma série de fatores confluíram para a proclamação de uma nova república, a II: “[...] Várias e importantes correntes políticas e espirituais parecem conduzir à República de 1848: a progressão da idéia republicana, a aspiração a melhorias sociais, a abertura do espírito – em suma, disponibilidade e generosidade [...]” (AGULHON, 1991, p. 20).

A I República surgiu integrando um enorme processo social crítico, em que se buscava a constituição de uma nova sociedade e, mais do que isso, de um novo ser humano (cf. FURET, 1995, cap. 1). A II República, por sua vez, procurou recuperar esses valores e essas idéias, mas afastando as condições verdadeiramente cataclísmicas de 1792: à parte os intelectuais da extrema esquerda (então chamados de “socialistas”), como Auguste Blanqui, essa era a perspectiva dos “republicanos”, como Cavaignac, Lamartine, Arago e outros.

Proclamada em fevereiro de 1848, a II República logo perdeu apoio popular e o comando do Estado passou dos republicanos para os monarquistas de vários matizes (burbonistas, orleanistas, bonapartistas) já em abril-maio de 1848. Desse momento até 1851 a II República tornou-se um governo conservador e contrário ao projeto republicano, para encerrar-se com o golpe de Luís Napoleão Bonaparte instituindo o II Império francês. A república na França ressurgiu apenas em 1871, com o colapso do II Império devido à derrota francesa na Guerra Franco-Alemã, e como um compromisso precário entre as várias facções

⁴⁰ Embora não afete nosso argumento, é interessante enfatizar o caráter *urbano* desse proletariado, pois ele estava à vista dos intelectuais e dos políticos que proclamaram a II República francesa. Esses intelectuais e políticos, a despeito de suas boas intenções e seu realismo político no que se refere às questões urbanas, atribuíram demasiada importância a esses problemas, concentrados nas grandes cidades e particularmente em Paris, e desconsideraram a realidade fortemente rural da França, o que resultou, para o conjunto do interior do país, na identificação da república com as massas urbanas parisienses e com o centralismo político-administrativo de Paris (cf. FASEL, 1974). Rapidamente a política derivada dessa incompreensão política e dessa identificação levou ao fracasso do projeto da II República – já em 1848 – ou, como resumiu Agulhon (1991, p. 18): “[...] A diferença dos males dos proletários, que são – convém repetir – bastante notórios e quase habituais, o mal-estar rural, mais distante, mais difuso e sobretudo imensamente diversificado, só viria a se revelar por suas conseqüências [políticas e eleitorais]”.

monarquistas (incapazes de decidir quem assumiria o poder); a III República estabilizou-se apenas em 1875 e, até fins do século XIX, foi incorporando-se à vida política e social francesa, até ser afirmada e reafirmada durante a crise do *affaire* Dreyfus (1894-1905). Agulhon (1991, p. 17) cita uma fórmula histórica proferida pelo Presidente da III República, Jules Ferry, a respeito das conquistas sociais e políticas das repúblicas na França: “No fim do século [XIX], um dito de Jules Ferry – impressionante síntese histórica – seria repetido com frequência: a Primeira República nos deu a terra, a Segunda, o sufrágio, a Terceira, o saber [isto é, o ensino primário universal e laico]”.

Augusto Comte viveu entre 1789 e 1857, tendo estudado na Escola Politécnica durante o I Império e vivido toda sua vida adulta em Paris: em outras palavras, suas reflexões políticas e sociais desenvolveram-se no ambiente francês que vai do Consulado napoleônico até a primeira metade do II Império. Embora desde a juventude fosse republicano, a primeira parte de sua carreira intelectual – referente à avaliação filosófica das diversas ciências – manteve-o afastado das questões políticas. Todavia, uma notável coincidência histórica e cronológica assinala o ano de 1848 como da plena afirmação republicana de Comte: não apenas a proclamação da II República e de todas as disputas políticas a seu respeito, como também da redação de obras especificamente políticas e da criação de sociedades positivistas dedicadas a questões sociais e políticas. Isso, todavia, será tratado no capítulo 4.

3. A RETOMADA DO REPUBLICANISMO: PHILLIP PETTIT

Como afirmamos anteriormente, a tradição política republicana tem sido recuperada nos últimos anos, com obras teóricas e históricas que tematizam as diversas repúblicas e suas possibilidades conceituais e institucionais.

Etimologicamente, “república” significa “coisa comum”, isto é, aquilo que é comum a todos, tanto em termos institucionais quanto comunais; a idéia de uma vida política baseada na república pressupõe, conforme indica o próprio senso comum, uma certa igualdade entre os cidadãos: igualdade jurídica pelo menos, quando não igualdade de renda, de *status*, de conhecimento, de oportunidades etc. De fato, não há originalidade alguma em afirmar que a sociedade ocidental caracterizasse pelo ideal de igualdade (a “ideologia moderna”, como conceitua um tanto equivocadamente Dumont (1992)) – que se deve realizar nos mais diferentes âmbitos, a começar pelos político e econômico.

Nesse sentido, uma república não-igualitária seria um contra-senso: como conceber um regime político inclusive, que permita a todos a participação mas que seja, ao mesmo tempo, desigualitário, isto é, que afirme o caráter desigual das relações entre os indivíduos? Como veremos na II Parte desta pesquisa, aí reside um dos traços capitais do projeto republicano de Comte – que não tornava equivalentes a crítica à idéia de igualdade a defesa das injustiças sociais (bem ao contrário, aliás). Entretanto, para entendermos em que consiste a “república” comtiana, temos a necessidade de sabermos em que consistiria uma república *tout court*.

Na verdade, veremos nos próximos capítulos que *não* existe uma definição *tout court* de república, mas permanecemos com a necessidade lógica de uma, a fim de termos critérios a partir dos quais guiar algumas discussões sobre a república comtiana. Assim, é com o objetivo de apresentar uma referência teórica contemporânea específica sobre a república que trataremos neste capítulo das concepções de Phillip Pettit. Autor prolífico, esse irlandês naturalizado australiano e atualmente radicado nos Estados Unidos tem desenvolvido um sério esforço conceitual para definir a república, a partir de uma certa tradição política anglossaxã (particularmente britânica). Sua teoria é o que poderíamos chamar de “Teoria Política historicamente informada”, que de maneira

declarada haure das experiências históricas concretas e, em termos acadêmicos, das pesquisas historiográficas inspiração e parâmetros para a elaboração conceitual⁴¹.

Além da sua consistência teórica e de sua orientação histórica, há outro motivo para escolhermos Pettit como parâmetro inicial de teoria republicana: sua teoria possui elementos que são próximos dos das idéias de Augusto Comte. Em todo caso, repetimos aqui uma observação feita logo antes de tratarmos da proposta teórico-metodológica de Mark Bevir, no capítulo 1: não nos interessa, de maneira alguma, definir Pettit como o parâmetro ideal para avaliar as idéias de Augusto Comte, que têm uma consistência toda própria; nosso objetivo ao apresentarmos neste capítulo o projeto de Pettit é oferecer alguns elementos para a comparação posterior com o Positivismo – além, é claro, de indicar que existe contemporaneamente uma corrente teórico-política denominada “republicanismo”, o que equivale, em certo sentido, a postular por essa via transversa uma “atualidade” do projeto comtiano.

3.1. Republicanismo e liberdades

Philip Pettit, para constituir sua “república”, propõe instituições para o Estado e também percebe que a própria sociedade deve ter um comportamento determinado, com uma “moralidade” própria, ou seja, um ativismo sócio-político marcado, além de redes de confiança. Para isso, o autor começa pela “liberdade republicana”, para daí definir o tipo de Estado adequado a tal liberdade; como ele considera que cada tipo de liberdade tem claras conseqüências institucionais, ato contínuo define-se o Estado correspondente. Assim, a proposta de Estado republicano de Philip Pettit deve ser entendida a partir dos dois tipos de liberdade proposta por Isaiah Berlin em 1958, a “liberdade positiva” e a “liberdade negativa”. A liberdade republicana seria um terceiro tipo, não contemplado em nenhum dos dois anteriores.

⁴¹ Silva (2008) insistiu nas frutuosas trocas que têm ocorrido nos últimos anos entre o *teórico político* Phillip Pettit e o *historiador das idéias políticas* Quentin Skinner. O interessante nessas trocas é que se tratam, efetivamente, de intercâmbios, com influências mútuas de um sobre o outro.

A liberdade positiva é a liberdade dos gregos e romanos, em que os cidadãos reunidos em assembléia decidem direta e pessoalmente seus destinos; seu caráter “positivo” é dado pela participação ativa dos cidadãos. Nos dias atuais, esse tipo de proposta seria rousseauiniana, em variedades comunitarista (H. Arendt) e participativa (C. Pateman); provocativamente Pettit chama-a de “populista”. Por outro lado, a liberdade negativa é a dos modernos, ou, se se desejar, dos liberais, que buscam a proteção jurídica contra a ação interventora de um Estado percebido como inerentemente opressor. O caráter negativo dessa liberdade reside na restrição imposta à ação do Estado e a democracia “apropriada” a ela é a representativa clássica, próxima aos modelos de Schumpeter e Downs.

Para Pettit, a liberdade negativa caracteriza-se pela *não-intromissão*, ou seja, um indivíduo é livre se estiver desimpedido para fazer o que quiser; mais que a restrição legal que porventura pese sobre os indivíduos, o que importa é a inexistência das restrições. Assim, um Estado em princípio arbitrário mas inerte não ameaça as liberdades e corresponde, portanto, ao ideal de liberdade negativa. A liberdade republicana caracteriza-se, por outro lado, pela *não-dominação*: um poder que possa exercer um domínio arbitrário será sempre opressor e os cidadãos a ele submetido não serão livres. O exemplo básico de Pettit é o dos escravos: um escravo que goze da boa vontade de seu dono e que tenha ampla margem de ação nem por isso deixará de ser escravo; além disso, mesmo podendo agir com ampla autonomia, está a todo instante sujeito às arbitrariedades do seu dono.

Pode haver não-interferência e dominação, assim como não-dominação e interferência⁴². O primeiro caso é o dos liberais e, como vimos, é criticado por Pettit: um cidadão “dominado” não tem *segurança* de que não sofrerá a interferência de seu governante. Por outro lado, a liberdade republicana prevê a interferência com não-dominação: para Pettit, essa interferência não é arbitrária, pois é controlada e os cidadãos têm segurança nas suas vidas. A não-interferência (no sentido dos liberais), portanto, está subentendida na não-dominação.

⁴² É claro que há outras duas possibilidades: (não-interferência + não-dominação) e (interferência + dominação). Todavia, nenhuma delas oferece maiores dificuldades de compreensão e, portanto, não serão aqui comentadas.

Perceber a não-dominação como melhor que a não-interferência dá conta da liberdade negativa, liberal; por outro lado, o republicanismo não é uma democracia participativa, na medida em que não exige a participação dos cidadãos na formulação das políticas públicas e das leis em geral: embora as instituições participativas possam existir, elas não são necessárias. Para Pettit, inspirando-se em Maquiavel, não interessa tanto ao povo participar do poder quanto proteger-se de seus efeitos maléficos; a possibilidade de o povo participar do poder, portanto, não é um fim em si mesmo, mas um meio para outro fim, que é a segurança. Dessa forma, os dois modelos de democracia positiva (o comunitarista e o participativo) são descartados pelo republicanismo. Para Pettit, o que importa não é tanto a participação no poder ou a concordância (ou a unanimidade) do povo com as políticas propostas pelo governo, mas a possibilidade efetiva de o povo discordar, abertamente, das políticas propostas pelo governo. Assim, o governo não é o “representante” do povo, mas seu fideicomisso: não se trata mais da “vontade geral”, mas das condições de divergência e de mudança na conduta governamental a partir da crítica pública (isto é, realizada no espaço público).

Uma característica importante da liberdade republicana, da liberdade como não-dominação, é que ela não cerceia a liberdade dos indivíduos. Por que isso? Porque a tradição liberal percebe na existência de leis – quaisquer leis – formas de intromissão do Estado; mesmo a mais liberal ou a mais necessária delas cerceia a liberdade: para os liberais o Estado é sempre um mal necessário. Conforme Pettit, a argumentação liberal surgiu em contraposição à republicana, para quem a liberdade é constituída pelas leis: só é possível liberdade no interior de um Estado.

Pettit determina uma função muito clara para esse Estado: ele deve perseguir ativamente o ideal da não-dominação, de sorte que, nesse sentido, é um Estado não-neutro. A fim de evitar a arbitrariedade no uso do poder, Pettit propõe alguns mecanismos institucionais, que apenas citaremos: 1) império da lei, 2) dispersão do poder e 3) medidas contrárias às maiorias (isto é, mecanismos legais que evitem a tirania das maiorias). O autor é claro a respeito do efeito esperado pelo conjunto dessas medidas sobre o Estado: *elas destinam-se a dificultar a atividade estatal, não a facilitá-la.*

Para que uma república seja livre, para que um Estado goze de uma liberdade republicana (não-dominadora), importa que as ações desse Estado sejam passíveis de crítica – pública – e que essas críticas possam resultar em alterações no comportamento estatal. Essa possibilidade de crítica o autor chama de “disputabilidade”, possuindo três condições: 1) a “república deliberativa”: é a base do seu projeto, em que os grupos ou indivíduos têm que ter voz para exprimir suas opiniões. Essa expressão de opiniões deve ser dialogada com outros grupos e com o próprio Estado (em um modelo com claras afinidades com o de Habermas (1997)), fazendo uso de suas razões (isto é, de suas faculdades racionais); 2) a “república inclusiva”: o máximo possível de inclusão deve ser buscado, para que todas as vozes, todas as perspectivas sejam ouvidas e participem das deliberações e 3) a “república responsável”: as deliberações terão espaço em locais e em âmbitos que devem ser sensíveis aos acordos e aos consensos a que os grupos chegarem (*a contrario*, não faria sentido os grupos sociais reunirem-se, discutirem suas perspectivas e não haver alterações no comportamento do Estado).

Para os nossos propósitos, um último elemento das elaborações de Pettit: ele afirma a necessidade de fundar as relações republicanas na confiança mútua dos cidadãos (recuperando, aliás, uma categoria que a Filosofia Política, bem como a Teoria Política e a Teoria Social, deixaram de lado faz tempo). Por outro lado, é importante manter essas relações de confiança ao longo do tempo, a fim de que se mantenha uma vigilância constante sobre o comportamento do Estado, para evitar a dominação.

3.2. República, deliberação e contestação

Nesta seção apresentaremos uma contraposição entre as idéias de Pettit e algumas formulações da democracia deliberativa, conforme exposta por James Bohman. O seu objetivo é menos discutir a própria democracia deliberativa do que ter claro alguns de seus elementos, a fim de iluminarmos aspectos das idéias republicanas de Pettit.

Assim como as várias outras correntes teóricas, o deliberacionismo possui vários autores de referência, entre os quais podemos citar Jürgen Habermas e Joshua Cohen, e cujas formulações variam entre si em diversos aspectos. Escolhemos a exposição de James

Bohman (2000) por pragmatismo e de maneira instrumental, com fins lógicos: é didática e concisa, atendendo exatamente aos nossos propósitos. Afirmar Bohman que o deliberacionismo propõe que cidadãos livres e iguais, respeitadores entre si e dotados de razão, reúnam-se para deliberarem pública e coletivamente a respeito de situações sociais problemáticas; esse, aliás, é o objetivo primordial da deliberação coletiva: resolver os problemas sociais e solucionar os problemas políticos, permitindo que se continue a cooperação social. Considerando que a sociedade atual é desigual, complexa, permeada pelos mais diferentes interesses específicos e com pluralismo cultural, “La deliberación democrática no debe depender de una única norma epistémica o moral” (BOHMAN, 2000, p. 51).

Na medida em que os deliberantes são os cidadãos livres, o *locus* da razão crítica é a sociedade civil e seus efeitos devem ocorrer tanto sobre a própria sociedade civil quanto sobre o Estado. Todavia, o Estado também é composto por indivíduos dotados de razão e de capacidade de agência, de modo que é possível – mais que isso: é necessário – um permanente diálogo entre a sociedade civil e o Estado. Da mesma forma, deve-se evitar os exageros cometidos pelos associativistas e pelos comunitaristas, que exigem muito das associações civis ou dos cidadãos, respectivamente.

Bohman propõe que a avaliação dos resultados do uso da razão ocorra retrospectivamente e a partir de critérios internos à deliberação pública, ou seja, definidos pelo próprio conjunto de cidadãos que se reúne para deliberar, deixando de lado padrões e critérios externos, como, em seu dizer, leis científicas ou leis morais mais altas. Esses padrões externos, além de ignorarem frequentemente as exigências de publicidade do debate feitas pela democracia deliberacionista, desconsideram os fatores sociais do pluralismo cultural e da complexidade. Na verdade, cabe à Teoria Social, como partícipe desse debate, o papel de crítica dos limites e de indicadora das potencialidades do uso público dessa razão prática (BOHMAN, 2000, p. 49-52).

Embora o deliberacionismo de Bohman não faça propostas institucionais específicas, ele afirma que, por um lado, a idéia de uma democracia deliberativa sugere mudanças culturais e institucionais significativas e que, por outro lado, a sociedade e o Estado devem estar abertos para realizarem as mudanças que deliberativamente se decidir.

Aliás, Bohman nota que o deliberacionismo permite um reformismo incrementalista diferente da tradição revolucionária inaugurada por Marx, que previa a mudança súbita de toda a sociedade – embora ele note a insuficiência de elementos democráticos e deliberativos na maior parte das democracias contemporâneas. Finalmente: “En la medida en que la teoría crítica es definida por un ideal de consenso, sus defensores buscan una mayor democracia – esto es, un mayor alcance para la deliberación pública y la soberanía popular” (BOHMAN, 2000, p. 52).

Podemos voltar à discussão sobre o republicanismo de Pettit, agora mais especificamente a respeito da atuação do público nessa teoria. Como vimos, para Pettit a república define-se pela realização prática da liberdade como não-dominação, o que pressupõe e mesmo exige a participação de todos os cidadãos na discussão dos negócios públicos; dessa forma, o republicanismo de Pettit aproxima-se bem mais do deliberacionismo que do participacionismo. Esta seção tratará de alguns aspectos deliberativos do republicanismo de Pettit, no sentido de entender como se dá a “participação como contestação”.

Antes de prosseguirmos, convém indicar a posição de Pettit a respeito da “participação política”. Indo diretamente ao ponto, se entendermos que essa expressão equivale a “democracia direta”, Pettit afirma que: “I assume that the prospect of plebiscitary government is infeasible and indeed that it would be wholly inimical to the cause of deliberation, so that democratic government is inevitably representative government”⁴³ (PETTIT, 2004a, p. 52). Dessa formulação extraem-se algumas consequências de grande importância para a Teoria Política: em primeiro lugar, o republicanismo de Pettit tem uma grande compatibilidade com o modelo democrático contemporâneo, baseado na democracia representativa e eleitoral; em segundo lugar, a participação popular consiste mais nos debates públicos das grandes questões que propriamente na capacidade decisória efetiva, seja das questões administrativas do Estado, seja das questões de importância coletiva; em terceiro lugar, a efetiva participação política direta, no republicanismo de Pettit, dá-se exclusivamente nas eleições; por fim, as decisões políticas cabem a comitês especialmente escolhidos para tratar dessas

⁴³ “Eu considero que o modelo do governo plebiscitário é indefensável e, de fato, ele seria completamente contrário à causa da deliberação, de modo que o governo democrático inevitavelmente é o governo representativo”.

questões, submetidos à *accountability* pública (e, eventualmente, parlamentar).

No que Pettit chama de “modelo bidimensional de democracia”, a participação política dá-se, por um lado, nas eleições: a busca de votos e de reeleição é um mecanismo que evita os “falsos negativos”, ou seja, a falsa impressão de que não há interesses sociais a serem eventualmente atendidos. Por outro lado, a outra dimensão da democracia é a contestação pública, que visa a impedir os “falsos positivos”, ou seja, os falsos consensos, devidos às tiranias da maioria ou da elite. Essas “contestações” devem ser entendidas em um sentido mais amplo que simplesmente as manifestações públicas com cartazes, faixas e marchas coletivas: “They include the opportunity of writing to your Member of Parliament, the capacity to require an ombudsman to make an inquiry, the right to appeal against a judicial decision to a higher court, and less formal entitlements such as those involved in rights of association, protest, and demonstration”⁴⁴ (Pettit *apud* SILVA, 2007, p. 14)⁴⁵.

Se a democracia direta e o liberalismo são afastados do republicanismo, permanece o problema da representação política, especialmente na dimensão contestatória da república. Pettit soluciona esse aspecto não por meio de uma vinculação, real ou virtual, entre os eleitores representados e o eleito representante, mas entre o público de modo geral e o corpo de governantes, particularmente o corpo legiferante. Assim, Pettit propõe u’a metáfora editorial: considerar o povo um “editor coletivo” de uma obra, cujos “autores” são os políticos eleitos. Ao editor cabe dar as linhas gerais da obra, fornecer sugestões, orientações, emendas e, se for necessário, vetar trechos ou obras inteiras, mas a decisão efetiva e o ato criativo cabem aos autores, àqueles

⁴⁴ “Elas incluem a oportunidade de escrever para o seu deputado, a capacidade de requerer a um ouvidor que faça um inquérito, o direito de apelar de uma decisão judicial a uma corte superior, assim como possibilidades menos formais como os envolvidos nos direitos de associação, de protestos e de manifestações públicas”.

⁴⁵ Torna-se claro que o objetivo precípua da deliberação pública para Pettit não é, como para os deliberacionistas, a busca do consenso, mas, de fato, a realização da liberdade como não-dominação. Como indicou com clareza a esse respeito Ricardo Silva (2007, p. 13), “Pettit destaca que a democracia contestatória consiste numa forma específica de democracia deliberativa. À maneira de outras modalidades de deliberação ela apela à razão, não à vontade. Entretanto, diferentemente da visão corrente sobre a democracia deliberativa, não é uma democracia fundada numa racionalidade em busca de consenso”.

diretamente envolvidos no trato das questões públicas (PETTIT, 2004a, p. 61-62).

Um outro aspecto a considerar é a proposta de necessária despolitização da democracia. Essa idéia pode parecer estranha e, considerando o afirmado “caráter deliberativo” da república de Pettit, mesmo contraditório: como seria possível “despolitizar” a democracia? Se considerarmos que a democracia é um regime *político*, despolitizá-la equivaleria, em certo sentido, a negá-la, a propor sua extinção – eventualmente a encaminhando para um âmbito técnico de resolução dos problemas, ou seja, para uma esfera tecnocrática.

A proposta de Pettit não se refere a essas possibilidades – ainda que afirme a necessidade imperiosa de, a respeito de certos temas, despolitizar a democracia: “No democratization without depoliticization”⁴⁶ (PETTIT, 2004a, p. 64). A questão, evidentemente, repousa em caracterizar essa despolitização: quais as situações que Pettit julga adequadas para ela, quais os meios por que ela realizar-se-ia e, sem dúvida, qual o sentido dessa expressão.

A idéia de Pettit é, na verdade, qualificar a discussão pública e mesmo os *outputs* do sistema político à sociedade, subtraindo algumas discussões não do debate, mas do que poderíamos genericamente chamar de paixões públicas⁴⁷. Indo diretamente ao ponto, Pettit afirma que há políticos que, eleitos por circunscrições eleitorais e por interesses específicos para cuidarem do bem comum, ainda assim não se desvinculam de suas preocupações particulares de origem e fazem passar por coletivo aquilo que é específico, ignorando o bem comum. A questão que surge, então, é que ninguém pode ser juiz em causa própria: como solucionar o problema? A resposta de Pettit é: despolitizando esses temas. Além das questões político-eleitorais, o autor identifica outros três tipos de questões: as paixões populares; aspirações morais e os interesses seccionais.

⁴⁶ “Nenhuma democratização sem despolitização”.

⁴⁷ A expressão “paixões políticas” é nossa, mas usamo-la com cautela, evitando referências às idéias de irracionalidade das massas (de Gustavo le Bon), ainda que mantendo a possibilidade da manipulação demagógica de certos temas nas eleições, conforme o próprio Pettit sugere.

Convém notar que insistimos na expressão “bem comum” por ela tratar-se de um termo consagrado da Teoria Política, em particular das teorias republicanas, também tendo sido conceituado por Pettit. Sem nos estendermos na discussão do significado, Pettit considera que “[...] ‘the common good’ cannot plausibly refer to people’s common net interests but only to the common interest that people have as members of the public”⁴⁸ (PETTIT, 2004b, p. 150), isto é, como cidadãos e não como simples particulares. Em segundo lugar, a deliberação pública ocupa papel central na definição do bem comum, pois “[...] such matters of public interest, while not often agreed on in deliberative discussion, should be theoretically identified as those arrangements that are best supported by the considerations and criteria admitted in such discussion”⁴⁹ (PETTIT, 2004b, p. 150).

A despolitização de certos temas, a despeito da possível polêmica que possa suscitar, não é nova, pois “many countries have taken note of the problem under discussion and have depoliticized the decisions in question”⁵⁰, indica Pettit (2004b, p. 53) (embora sem citar quais países e a respeito de quais matérias). Essa despolitização consiste, em suma, na constituição de comissões que devem examinar temas e propor soluções para eles; tais soluções devem ser conforme linhas mestras propostas anteriormente às comissões, aceitáveis por todos os partícipes da política (“all sides of politics”). Quem são esses “partícipes da política? São os membros do parlamento. Em outras palavras, a despolitização não consiste na subtração de temas do escrutínio público ou à sua remissão a uma suposta arena tecnocrática, mas ao afastamento de decisões públicas dos interesses eleitorais estritos; considerando a permanência do governo representativo para Pettit, as comissões encarregadas de tratar das matérias “despolitizadas” prestam *accountability* ao parlamento e, em sentido mais amplo, são sujeitas à contestação pública, conforme apresentado anteriormente. O que

⁴⁸ “[...] O ‘bem comum’ não pode plausivelmente se referir aos interesses comuns específicos das pessoas, mas somente ao interesse comum que as pessoas têm como membros do público”.

⁴⁹ “[...] Tais assuntos de interesse público, enquanto não são freqüentemente acatados na discussão deliberativa, deveriam ser teoricamente identificados com aqueles arranjos que são melhor apoiados pelas considerações e pelos critérios admitidos em tais discussões”.

⁵⁰ “Muitos países freqüentemente observaram o problema em apreço e despolitizaram as decisões em questão”.

importa, nesse caso, é definir com clareza o escopo das comissões, seus objetivos e seus valores fundamentais⁵¹.

As paixões populares são problemáticas para a deliberação pública porque podem, a partir de uma comoção momentânea, produzir efeitos duradouros e que não visam necessariamente ao bem comum. O exemplo de Pettit é a justiça penal: uma legislação penal mais dura, aprovada logo em seguida a um crime violento ou hediondo ou particularmente chocante, ainda que satisfaça algumas paixões públicas, não resultará em uma sociedade melhor ou mais justa – podendo, nesse caso específico, resultar em uma “tirania de vingadores”, como Pettit denomina-a, recuperando uma expressão de Montesquieu.

As aspirações morais de uma sociedade podem ser problemáticas para a deliberação pública quando misturam decisões políticas com um simples moralismo. O exemplo que Pettit fornece esclarece bastante bem a questão, embora também deixe claro os limites relativos ao problema. Imagine-se, por exemplo, que surja uma discussão a respeito da legalização da prostituição⁵², a fim de proteger em termos trabalhistas as mulheres e os homens que vendem esse tipo de serviço, bem como por questões de saúde pública; digamos que se proponha conjuntamente a estrita regulação dos bordéis e a proibição das propostas de rua: essa proposta atenderia ao bem comum, embora possa ser ofensiva para alguns padrões morais. Uma disputa eleitoral em torno desse tema não trataria dos eventuais motivos que levaram à proposta de legalização da prostituição – saúde e segurança públicas, assistência trabalhista e social aos prostitutas etc. – mas tão-somente dos aspectos morais envolvidos; em suma, em vez de discutir-se se deveria existir um sistema de

⁵¹ No Brasil, por exemplo, afirma-se a necessidade de conferir-se autonomia ao Banco Central, sob a justificativa de isolá-lo das injunções eleitorais. Os opositores a essa proposta argumentam que o Banco Central do Brasil, ao contrário do seu congênere estadunidense, não tem como objetivo propiciar condições para o crescimento econômico. A proposta de “despolitização da democracia” de Pettit é esclarecedora a respeito – seria necessário (re)definir os objetivos do Banco Central do Brasil – e, não por acaso, o autor indica que a fixação da taxa de juros e o papel dos bancos centrais é um dos melhores, se não o melhor, exemplos de despolitização que pode fornecer (PETTIT, 2004a, p. 53).

⁵² Poderíamos pensar com facilidade em outros temas: legalização do aborto, legalização das drogas etc. De fato, o próprio Pettit reconhece que esses temas incluir-se-iam na rubrica das “aspirações morais” e que, portanto, poderiam, ou deveriam, ser despolitizados (PETTIT, 2004a, p. 56).

prostituição regulado ou um proibido, discute-se se alguns políticos são favoráveis à prostituição e outros, contrários a ela⁵³.

A respeito dos interesses seccionais, pode-se imaginar a seguinte situação genérica: uma decisão coletiva fornece benefícios coletivos dispersos mas eventualmente prejudique u'a minoria, que, daí, tem os benefícios e os incentivos para organizar-se e impedir a decisão coletiva: o interesse coletivo não é satisfeito. Em que situações isso pode ocorrer? Na decisão de onde instalar um novo aeroporto ou uma usina hidroelétrica, por exemplo⁵⁴.

Reafirmando o que dissemos acima, em cada uma dessas três possibilidades de a deliberação pública ser prejudicada pelas “paixões políticas” ou pelo auto-interesse puro e simples, a solução primária proposta por Pettit é a constituição de comissões específicas que devem responsabilidade política ao parlamento. A responsabilidade perante o parlamento implica a responsabilidade perante a dimensão eleitoral da democracia republicana, que, como vimos anteriormente, visa a impedir os “falsos negativos”. Por outro lado, os vários aspectos políticos implicados no processo de despolitização da democracia são sujeitos ao escrutínio público no elemento contestatório do modelo republicano – que visa a evitar os “falsos positivos” –: não apenas os trabalhos e os resultados das comissões sob vigilância parlamentar (que, dessa forma,

⁵³ Nesse tipo de discussão, é claro que as opiniões não oscilariam entre dois pólos (favoráveis a um sistema de prostituição regulado ou favoráveis a um sistema ilegal), mas haveria pelo menos um terceiro pólo, favorável à extinção completa da prostituição. Esse caso de manipulação eleitoral não é tão evidente quanto pode parecer, pois guarda uma ambigüidade: no exemplo em tela é necessário estar-se de acordo, previamente, que os prostíbulos continuarão existindo com ou sem lei regulatória de sua atividade. Pettit argumenta, de qualquer forma e com um pouco de ironia, que “Those politicians who take the high moral ground on that issue can do so in the assurance that this is good politics: good politics but not necessarily good government” (PETTIT, 2004a, p. 56) (“Os políticos que têm a alta base moral em tal assunto podem agir como agem na segurança de que isso é boa política: boa política mas não necessariamente bom governo”).

⁵⁴ Essa possibilidade de impedimento ou atrapalho à deliberação pública constitui-se, na realidade, em uma das mais marcantes diferenças do republicanismo de Pettit com o liberalismo: “It is not now popular passion or aspirational morality that undermines the rule of reason but good, old-fashioned self-interest” (PETTIT, 2004a, p. 57) (“Não são agora a paixão popular ou a moralidade das aspirações que minam o jugo da razão mas o bom e velho auto-interesse”). Remetemos a Pitkin (2006, p. 30-38) para uma discussão histórica e conceitual da “representação”, em particular a respeito das relações entre representação política e interesses.

submetem-se a uma dupla vigilância, ainda que a segunda seja indireta), mas os próprios parlamentares estão sujeitos à contestação⁵⁵.

Em outras palavras, a democracia deve ser deliberativa e republicana; todos os cidadãos devem participar das discussões, seja como corpo de cidadãos (na busca do bem comum), seja como indivíduos. Recuperamos aqui uma idéia apresentada no início desta subseção: no caso de haver um conflito entre os interesses estritamente individuais e aqueles identificados, deliberativamente, como sendo o bem comum, o elemento “deliberativo” deve prevalecer sobre o “democrático”. Tanto o deliberacionismo (ainda que se possa afirmar que se trata de uma forma específica dele) quanto o republicanismo são fortalecidos com essas propostas.

⁵⁵ É interessante notar que Pettit considera que, a respeito da dimensão eleitoral da democracia, não há muito mais o que reformar – ou melhor: ele não faz proposição alguma em tal sentido. Por outro lado, ele sugere uma série de inovações institucionais e de cultura política que a dimensão contestatória e a metáfora editorial permitem ou permitiriam (cf. PETTIT, 2004a, p. 62).

PARTE II – AUGUSTO COMTE, POLÍTICA E REPÚBLICA

Aquilo que podemos com um tanto de pretensão e de imprecisão chamar de “Teoria Política” de Augusto Comte está presente principalmente nas obras de sua segunda carreira, que é a da fase da Religião da Humanidade, do “método subjetivo” e das intervenções políticas mais diretas. É ao mesmo tempo pretensioso e impreciso falar em “Teoria Política” de Comte pelo simples motivo de que essa expressão – “Teoria Política” – pressupõe, no atual regime de especializações e hiperespecializações acadêmicas e teóricas, que existiria um conjunto de princípios especificamente políticos no *corpus* comtiano capaz de ser separado do conjunto de sua obra: mas, como teremos ocasião de verificar adiante, essa extração não é possível.

Sejamos mais precisos. Uma teoria *exclusivamente* política, baseada em assunções somente do comportamento político e com variáveis gerais apenas políticas, não é possível: o fenômeno político, correspondente ao exercício do poder, nos sentidos específicos do mando e da tomada de decisões, existe como um elemento entre outros nas considerações sociológicas comtianas; dessa forma, a melhor terminologia que podemos adotar seria “Teoria Sociopolítica” de Comte.

Além disso, convém repetir outra consideração já feita antes: a visão de conjunto é uma preocupação ao mesmo tempo epistemológica, teórica, política e moral para Comte. Vivemos em um período de especializações teóricas; como a obra de Comte fundou a Sociologia, alguém poderia sugerir que essa imbricação entre teoria política e teoria social é uma consequência da indistinção inicial dos estudos sociológicos, algo que necessariamente ocorreria em uma ciência recém-nascida. Essa forma de perceber as coisas é natural e de fato é recorrente sua utilização para desqualificar-se o pensamento de Comte, não se dar ao trabalho de lê-lo (e compreendê-lo) e poder-se, acima de tudo, trilhar-se o caminho especializante.

Todavia, nada menos correto que isso no que se refere ao Positivismo. A inserção do político no social, para Comte, não é um acontecimento fortuito causado por uma indistinção de uma ciência em seus princípios, mas uma clara decisão teórica e epistemológica e seguida às últimas consequências, com total consciência dos procedimentos adotados. Dessa forma, embora evidentemente seja possível determinar “fenômenos políticos” na sociedade, não se pode

estudá-los de maneira desvinculada de outros âmbitos sociais – que, nos termos contemporâneos, poderíamos denominar de cultural, material, moral, artístico, científico, técnico. Na verdade, para o fundador do Positivismo até é possível estudar a política isoladamente do conjunto da sociedade, mas com duas precondições: 1) tal estudo deve estar claramente inserido no quadro geral da sociedade e 2) essa pesquisa não pode perder-se em suas minúcias, desconsiderando os fins (o conjunto da sociedade) pelos meios (a investigação de questões tópicas no âmbito político). Bem vistas as coisas, a inserção da política na sociedade é o mesmo procedimento que a inserção da economia na sociedade – com a diferença crucial de que, enquanto a política ainda era passível de estudo “integrado”, na época de Comte a Economia já avançava a passos largos rumo à autonomia de seu objeto e de seus métodos, o que resultou nas pesadas críticas de Comte à “seita metafísica” da “Economia Política” (cf. LACERDA, 2009b).

Veremos nesta parte da pesquisa que a inserção do político no social tem motivações e conseqüências práticas bastante marcadas, resultando em princípios de legitimação, procedimentos práticos, instituições definidos. Para o presente momento, o que importa notar é que simplesmente não há como tratar das questões políticas no pensamento comtiano isolando-as totalmente das demais preocupações sociais e morais; dessa forma, nossa exposição seguirá um caminho que, à primeira vista, pode parecer indireto, mas que bem percebidas as coisas é necessário. Qual esse caminho? Após expor um resumo biográfico do fundador do Positivismo e propormos um princípio geral de interpretação das suas idéias, retomaremos alguns elementos gerais do pensamento comtiano e incluiremos inúmeros outros; em seguida, apresentaremos a sua “Teoria Política”, seguida de algumas aplicações práticas específicas; por fim, abordaremos algumas questões que, embora não sejam diretamente políticas (isto é, não tratam do exercício e da regulação do poder), têm repercussões políticas bastante claras: pensamos nas relações de classe e, portanto, na teoria da propriedade.

Antes de seguirmos adiante, é importante indicar que nossa exposição necessariamente apresentará repetições de alguns argumentos. Isso decorre naturalmente da perspectiva de conjunto de Comte, que assume o caráter de sistema, em que cada parte relaciona-se de diversas formas com as outras partes do todo. Cada seção dos próximos capítulos abordará alguma questão (ou um conjunto de questões) mais específica,

o que implica que novos elementos serão apresentados, mas vários aspectos serão ou repetidos ou – o que será a regra – apresentados sob ângulos novos.

4. O POSITIVISMO: ELEMENTOS GERAIS

Com este capítulo iniciamos a segunda e mais importante parte de nossa pesquisa, passando a tratar diretamente do pensamento de Augusto Comte. Antes de avançarmos para as questões políticas dessa obra (capítulo 5 a 7), são necessárias algumas exposições preliminares, introdutórias a Comte. Assim, na próxima seção faremos algumas considerações de ordem biográfica, para tratarmos de questões teóricas e epistemológicas nas duas seguintes; em todo o capítulo, procuraremos indicar as tradições que informaram Comte ao longo de sua obra.

4.1. Esboço biográfico de Augusto Comte

A biografia de Comte é rica e, como veremos, dedicada inteiramente à realização de um largo projeto filosófico e político⁵⁶. O nome de Isidore-Auguste-Marie-François-Xavier Comte, ou, simplesmente, em português, Augusto Comte, é geralmente associado a diversos significados, muitos deles contraditórios e referentes a questões muito variadas. Sua filosofia chamou-se “Positivismo” – mas, como indicamos acima e em Lacerda (2009a), o sentido dessa palavra há muito já não corresponde ao que o próprio Comte definiu –; por outro lado, após realizar um exame das diversas ciências existentes em sua época e procurando afastar-se das soluções meramente empíricas aos problemas sociais, ele notabilizou-se pela criação da ciência da sociedade, a Sociologia: embora no pensamento comtiano esses dois fatos não sejam propriamente separáveis, cada um deles constitui objeto de discussões próprias. Conforme cremos, reconsiderar a obra de Comte em sua inteireza e a partir de suas próprias referências permite dissipar um certo conhecimento comum sobre o Positivismo, desfazendo mitos e mal-entendidos.

Face às inúmeras interpretações da obra comtiana, é importante esclarecer qual a perspectiva que adotaremos. Como todo pensador, em sua carreira Augusto Comte desenvolveu diversas idéias que foram, ao longo do tempo, mantidas ou modificadas (aprofundadas ou descartadas). No caso específico que nos interessa, entretanto, a

⁵⁶ Uma versão resumida desta seção foi publicada em Lacerda (2007b); de modo geral baseamo-nos em Lonchampt (1959) e em Pickering (1993).

preocupação com a sistematicidade e com a coerência das idéias – ao menos em linhas gerais – sempre foi uma preocupação constante. Assim, consideramos que as várias fases de seu pensamento constituem etapas de uma carreira única, que procurou constituir um amplo sistema de pensamento por meio do acréscimo constante de novos elementos (isto é, novas idéias ou novas interpretações), mas sem deixar de rever, de *motu proprio* ou por sugestões de discípulos ou interlocutores, perspectivas anteriores. Essa perspectiva, diga-se de passagem, corresponde ao desejo do próprio pensador, de ser fiel ao e coerente com seu pensamento⁵⁷.

Comte nasceu em 19 de janeiro de 1798, na cidade do Sul da França de Montpellier, e faleceu em Paris, em 5 de setembro de 1857 – portanto, com a idade de 59 anos. Embora sua família fosse católica e legitimista (ou seja, defensora da monarquia, em oposição à República instaurada pela Revolução Francesa e, depois, em oposição igualmente ao regime de Napoleão Bonaparte, o I Império), o jovem Comte apresentava independência de espírito e afirmava o republicanismo.

Além de uma prodigiosa memória e de uma grande capacidade de abstração, ele integrava uma juventude cujos ânimos eram inflamados pelos ideais de renovação social e humana da Revolução. Assim, com 16 anos foi selecionado para estudar na École Polytechnique, a Escola Politécnica, instituição criada após 1789 para a constituição de quadros técnicos e políticos para a nova sociedade que se planejava. Na Politécnica, Augusto Comte estudava as Ciências Naturais como parte do currículo e Filosofia, Filosofia Política e História por interesse pessoal – o que o ambiente, aliás, estimulava.

Em 1815, no período dos 100 dias, embora fosse contrário a Napoleão – por ele desde então percebido como retrógrado e traidor dos valores da Revolução –, auxiliou na defesa da pátria. No ano seguinte, um desentendimento com um professor levou-o, assim como a vários de seus colegas, a serem expulsos da Escola Politécnica, de modo que retornou a Montpellier. Embora tenha seguido algumas aulas no curso de Medicina de sua cidade natal, decidiu voltar a Paris, obtendo, afinal,

⁵⁷ Exceto em momentos específicos, *nesta seção* evitamos as citações de Comte, preferindo uma apresentação global e visualmente menos poluída.

emprego como secretário do Conde Henri de Saint-Simon – um dos “socialistas utópicos” de Marx –; Saint-Simon unia uma experiência de vida que datava de 1789 às preocupações sociais, escrevendo e intervindo freneticamente nas questões públicas.

Constituiu-se uma parceria que durou sete anos, de 1817 a 1824. Essa parceria foi importante para Comte, ao permitiu-lhe tratar diretamente das questões sociais de sua época, examinando os problemas e as teorias em voga. Todavia, diferenças de opinião e de método, bem como comportamentos intelectualmente desonestos da parte de Saint-Simon, levaram à ruptura entre ambos⁵⁸. A partir daí, Comte passou a dar aulas particulares de Matemática para manter-se, além de ser examinador nos concursos de admissão da Escola Politécnica.

Duas datas são importantes nesse período. Em 1817 ele adere francamente ao relativismo (em oposição ao absoluto), assumindo essa perspectiva como aquela que caracteriza a ciência: “tudo é relativo, eis o único princípio absoluto” (COMTE, 1972a, p. 2). Por outro lado, em 1822 publicou um longo artigo intitulado *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société* (“Plano dos trabalhos científicos necessários para reorganizar a sociedade”), em que enuncia formalmente a lei dos três estados, apresenta sua filosofia da história e indica a necessidade e a possibilidade de constituição de uma ciência que tratasse especificamente da sociedade: suas obras futuras estavam aí em germe. Até 1828 colaboraria em diversos periódicos perenes ou de curta duração, assinando por si mesmo ou sendo o “escritor oculto” de Saint-Simon: mas de um total que ultrapassava 35 textos sobre questões filosóficas, políticas e científicas, guardou desse período apenas seis, posteriormente republicados como anexos ao volume IV do *Système de politique positive (Sistema de política positiva)*, de 1854, sob o título geral de *Opúsculos de filosofia social* (cf. COMTE, 1972a)⁵⁹.

⁵⁸ Uma observação de Comte a esse respeito não deixa dúvidas a respeito de como esse pensador percebia o caráter de Saint-Simon: este caracterizava brutalmente as duas metades de sua vida como destinadas, respectivamente, a comprar e a vender idéias (cf. COMTE, 1929, v. III, p. XVI-XVII).

⁵⁹ Devemos o conhecimento dos outros artigos de juventude à coletânea feita por Paulo Berredo Carneiro e Pierre Arnaud (cf. COMTE, 1970).

Em 1826 iniciou um curso público em que examinava filosoficamente as diversas ciências, isto é, investigava seus principais resultados e indicava de que maneira eles contribuíam para a compreensão humana geral da realidade. Entre seus ouvintes estavam alguns dos mais importantes pensadores e cientistas de sua época: Blainville, Esquirol, Humboldt, Fourier. Esse curso foi a base da primeira grande obra de Comte, o *Cours de philosophie positive* (*Curso de filosofia positiva*), publicado em seis volumes entre 1830 e 1842 e depois, em 1848, renomeado para *Système de philosophie positive* (*Sistema de filosofia positiva*) (COMTE, 1929, v. I, p. 2; 1957, p. 2)⁶⁰. Mais precisamente, o objetivo dessa obra era determinar as condições de uma possível ciência da sociedade, ou seja, quais as particularidades do objeto e a maneira adequada ao seu estudo, vale dizer, o seu método.

Originário do interior da França, vivendo sozinho em Paris, sem grandes proventos e dedicando-se a maior parte do tempo ao trabalho, o início da vida adulta de Comte foi bastante solitária. Em virtude disso, nesse período freqüentava prostíbulos, em um dos quais conheceu Carolina Massin, por quem nutriu sentimentos de afeto. Essa moça, todavia, devido à sua profissão, tinha problemas com a lei e, para evitar que fosse presa, Augusto Comte tomou uma decisão que, depois, seria a origem de incômodos e arrependimento: casou-se com ela em 1824.

O período entre 1826 e 1828 foi problemático para o pensador, pois, em virtude de reiterados problemas conjugais, teve uma crise nervosa, tentou o suicídio e foi internado na clínica psiquiátrica do Esquirol. Com o apoio da mãe e mesmo da esposa, todavia, recuperou seu equilíbrio, ficando do período as recordações do – e a condenação ao – péssimo tratamento então recebido pelos pacientes nas instituições de saúde mental. Nesse sentido, aliás, anos depois comentaria que fôra tratado como um animal, sendo os doutores da Medicina mais veterinários que médicos de seres humanos.

Entre 1830 e 1842 dedicou-se à redação e à publicação do *Sistema de filosofia positiva*. Essa obra, a mais conhecida e a mais citada de

⁶⁰ Para facilitar a leitura, adotaremos o seguinte procedimento ao referirmo-nos aos livros comtianos: o *Système de politique positive* será denominado simplesmente de *Sistema de política*; o *Système de philosophie positive*, de *Sistema de filosofia* – isto é, abreviados e em português. O mesmo procedimento será adotado para as outras obras.

Augusto Comte, granjeou-lhe o sucesso e o respeito acadêmicos; entre seus correspondentes estava o inglês John Stuart Mill, que foi grandemente influenciado por Comte e com quem manteve uma viva correspondência filosófica, política e mesmo pessoal desde 1841 até 1847.

Um detalhe biográfico: nas noites das quartas-feiras, desde 1830 até 1848, Comte proferia um “Curso filosófico de Astronomia popular”, em que procurava auxiliar o proletariado a ter conhecimentos para sua emancipação intelectual. Esse curso oral, como, de resto, todos os demais de Comte, transformou-se em um livro; a sua introdução filosófica foi publicada em 1842 sob o título de *Discours sur l'esprit positive* (*Discurso sobre o espírito positivo*) (COMTE, 1990) e, ampliada cada vez mais, transformou-se em 1848 no *Discours sur l'ensemble du positivisme* (*Discurso sobre o conjunto do Positivismo*) (COMTE, 1929, v. I, *Discours Préliminaire*; 1957), em que a Religião da Humanidade e as preocupações sociais do Positivismo são apresentadas com clareza e desassombro.

Comte considerava que o *Sistema de filosofia* era apenas uma introdução teórica – uma *grande* introdução, é verdade – à obra que realmente importava: a resolução dos graves problemas políticos e sociais da “sociedade industrial”. Assim, a década de 1840 foi, em certo sentido, uma transição – decisiva – entre o que já fizera e o que ainda queria fazer. A publicação do sexto e último volume do *Sistema de filosofia*, em 1842, granjeou-lhe ao mesmo tempo fama e problemas: fama porque concluíra a fundação da nova ciência, a Sociologia, como coroamento das investigações científicas do ser humano; problemas porque inseriu um “Prefácio pessoal” em que criticava asperamente os vícios institucionais e intelectuais da academia francesa, designando-a, entre outras expressões, como “metafísica”, “coterie” (“conciliábulo”) e, a partir de uma sugestão de Stuart Mill, de “*pédantocratique*” (“pedantocrática”) (cf. COMTE, 1975, p. 465-481). Esse texto, motivado pela indiferença, quando não hostilidade, da academia francesa às elaborações de Comte resultou, como é fácil concluir, na sua exclusão progressiva da docência nas instituições de nível superior da França⁶¹.

⁶¹ Mary Pickering (2009a) denominou esse comportamento de “arrivismo às avessas”.

Em 1841, após muitas separações e reaproximações com sua esposa, separou-se em definitivo dela – bem entendido, somente com separação de corpos, sem divórcio. Já em 1845 conheceu e apaixonou-se por Clotilde de Vaux. Clotilde era irmã de um aluno de Comte e fôra abandonada por seu marido, que fugira da polícia e do país em virtude de dívidas de jogo. Assim, considerando que tanto Augusto Comte quanto Clotilde de Vaux eram casados mas infelizes nos respectivos casamentos, ele declarava seu amor pela moça ao mesmo tempo que mantinha um respeitoso limite. Esse relacionamento, claramente platônico, foi breve, pois Clotilde faleceu em meados de 1846, ou seja, apenas um ano após se terem conhecido; ainda assim, para Comte tal relação foi intensa e fundamental: a partir daí, a ênfase de suas reflexões deslocou-se da inteligência para o coração, reconhecendo e enfatizando a importância da afetividade para o ser humano. É desse período uma fórmula ao mesmo tempo filosófica, política e poética, que pode resumir o Positivismo: “Cansamo-nos de agir e até de pensar, mas jamais nos cansamos de amar”.

A partir daí a vida de Comte sofreu uma inflexão profunda. Do ponto de vista moral e afetivo, passou a dedicar um culto pessoal a Clotilde; filosoficamente, suas concepções desenvolveram-se e aprofundaram-se no sentido das aplicações políticas das idéias científicas anteriormente expostas; pessoalmente, tornou-se mais afável. A sua atividade aumentou drasticamente, com a redação de inúmeros livros, com uma correspondência crescente, com várias intervenções políticas e com o atendimento a seus discípulos: a tudo isso ele conferia um sentido filosófico, exemplar, procurando literalmente realizar em sua própria vida suas máximas morais e políticas do “Viver às claras”, “Viver para outrem” e “Agir por afeição e pensar para agir”.

Como vimos há pouco, o curso de Astronomia transformou-se em livro, mas a parte introdutória, propriamente filosófica, cresceu tanto a cada ano que se converteu no próprio curso, transformando-se em dois livros: o *Discurso sobre o espírito positivo*, publicado em 1848, e o *Discurso preliminar sobre o conjunto do positivismo*, publicado em 1848 e republicado em 1851 como introdução geral ao *Sistema de política positiva*, consistindo em uma apresentação geral do Positivismo considerado não como Filosofia da Ciência ou como Sociologia, mas como doutrina social – como religião humana.

Em 1848 a monarquia francesa foi deposta por uma revolução popular e substituída pela II República. Os problemas políticos e sociais decorrentes tanto da Revolução Francesa quanto da revolução industrial estavam na ordem do dia e a recém-constituída ciência da sociedade tinha que dar uma resposta às questões públicas. Assim, Comte fundou duas associações: uma para o ensino popular (considerado a base fundamental para a solução dos problemas sociais) – a *Association libre pour l’instruction positive du peuple dans tout l’occident européen* (Associação Livre para a Instrução Positiva do Povo em todo o Ocidente Europeu) – e outra para a intervenção política – a *Société Positiviste* (Sociedade Positivista). A última organização, contando entre seus membros acadêmicos, políticos e proletários, produziu desde o início uma série de relatórios diagnosticando os problemas sociais da França e da Europa e propondo soluções à luz do Positivismo. Quais problemas? Desemprego, greves, analfabetismo, guerras, golpes políticos etc.

Entre 1851 e 1854 Augusto Comte escreveu o *Sistema de política positiva*, em quatro volumes. Essa obra trata do Positivismo como doutrina política e social, propondo soluções para os problemas humanos a partir do exame científico da sociedade, isto é, à luz da Sociologia; além disso, criou a ciência dos seres humanos considerados individualmente (pressuposta a socialização), isto é, a Moral⁶².

Considerando que os problemas sociais e humanos podem ser reduzidos a questões de religião – entendida de maneira particular e sem se confundir com “teologia” –, essa obra propõe a Religião da Humanidade, com uma organização específica e com uma série de propostas sociais e políticas. Embora em si nenhuma dessas idéias seja estranha ou “errada” e todas elas sejam completamente coerentes com o conjunto da obra de Comte, o choque produzido pela mudança de perspectiva – da afirmação da ciência para a afirmação da religião, mesmo que uma religião positiva, humana e não-teológica – levou, como leva, diversos autores a considerar que, a partir daí, Comte degenerava intelectualmente, já não se podendo levá-lo a sério.

⁶² Por alguns chamada de “Psicologia Positiva” para evitar ambigüidades daninhas (cf. TORRES, 1997), a fundação da Moral foi tratada com clareza e de maneira sintética por Lazinier (1999) e Tiski (2005).

Desse modo, a aceitação ou não do *Sistema de política* levou a uma divisão entre os positivistas “completos” (ou “ortodoxos”, ou “religiosos”) e os “incompletos” (ou “heterodoxos”, ou “científicos”); nos prefácios mesmos dos volumes do *Sistema de política*, Augusto Comte indicou que essa oposição podia *grosso modo* desdobrar-se em propositores do governo presidencialista, positivistas sistemáticos e franceses *versus* adeptos do parlamentarismo, liberais e/ou ingleses. Essa divisão no interior do movimento positivista resultou em que, de modo geral, quando o senso comum fala em Positivismo, faz referência: 1) às reflexões do *Sistema de filosofia*, ignorando-se o *Sistema de política* (tão “positivista” quanto o outro) e 2) a uma versão bastante empobrecida ou mesmo deturpada da interpretação “heterodoxa” da obra de Comte (cf. COMTE, 1929, v. II, Préface; v. III, Préface; v. IV, Préface)⁶³.

Em 1852 veio a lume o *Catéchisme positiviste, ou sommaire exposition de la Religion Universelle* (Catecismo positivista ou sumária exposição da Religião Universal) e, em 1855, o *Appel aux conservateurs* (Apelo aos conservadores): o primeiro é uma exposição do Positivismo para as mulheres (é importante lembrar que naquela época elas eram excluídas da vida pública, inclusive dos estudos) e para os proletários; o segundo é uma exposição do Positivismo para os “práticos”, isto é, para os líderes políticos.

Em 1856 Comte publicou o primeiro de quatro volumes da *Synthèse subjective* (Síntese subjetiva), obra em que trataria de algumas questões sociológica e politicamente importantes: educação, instrução pública, organização industrial, previstos os outros volumes para 1858 e 1861-1862; planejava também para 1862 um livro sobre a transição política e filosófica do mundo não-ocidental para o Positivismo, além de, posteriormente, uma série de obras poéticas em homenagem a Paris, à Humanidade e a Clotilde de Vaux. Tendo concluído em 1854 a sua principal elaboração filosófica, com o *Sistema de política*, tinha consciência da urgência e da imensidão de sua tarefa, ao mesmo tempo que o pouco tempo de que dispunha: não por acaso, o *Sistema de política* encerra-se com a seguinte frase de Lucano, atribuída a Júlio

⁶³ Desse modo, o próprio Comte já notava essas tendências; é claro que poderíamos citar diversos outros autores que corroboram tal percepção.

César e tirada das *Farsálias*: “*Nil actum reputans si quid superesset agendum*”⁶⁴ (COMTE, 1929, v. IV, p. 543).

Devido a um problema no estômago – possivelmente câncer –, faleceu em Paris no dia 5 de setembro de 1857, aos 59 anos.

4.2. Uma abordagem alternativa de Comte: as hierarquias dumontianas

Sem procurarmos fazer a fortuna crítica da obra de Augusto Comte, podemos desde já indicar que o conjunto das exposições usuais que os comentadores e explicadores fazem é bastante “conservadora”, isto é, mais repetindo sempre as mesmas passagens consagradas pela repetição e enfatizando os termos que Comte adotou que procurando entrar em sua lógica interna e torná-la compreensível. Isso não nos parece casual, mas não importa neste momento tratar desse gênero de questão, porém sim propor algum, ou alguns, princípio(s) que possam de maneira mais ou menos eficaz colaborar na compreensão geral da obra comtiana.

Nesse sentido, consideramos que um bom princípio heurístico é o esquema teórico que o antropólogo Louis Dumont elaborou, em particular o referente às “hierarquias” – ou, para evitar desde já uma confusão terminológica em uma pesquisa que, como veremos, apresentará diversas complicações desse âmbito –, a teoria dumontiana do “englobamento de contrários”. Esse esquema teórico ilumina a obra do fundador do Positivismo no que se refere à sua *lógica subjacente* – tão diferente dos raciocínios habituais no Ocidente – e não trata de questões substantivas, embora tenha sobre elas, por certo, grande influência. Assim, nesta seção trataremos do esquema dumontiano e na próxima continuaremos com a exposição das preliminares ao pensamento de Comte.

Esta pesquisa visa a investigar os aspectos políticos do pensamento positivista: essa é para ser sua principal contribuição sociológica. Mas, se isso não se constituir de fato em uma verdadeira inovação, consideramos que pelo menos o princípio interpretativo que

⁶⁴ “Não considerar nenhuma tarefa concluída até que tudo esteja terminado”.

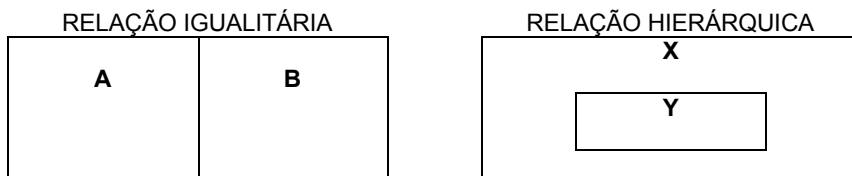
apresentaremos na sequência é inovador: promovendo a interdisciplinaridade e aplicando uma teoria antropológica oriunda de estudos radicalmente extra-ocidentais, cremos termos um excelente “rendimento analítico” ao considerar as idéias positivistas sob o prisma sugerido por Dumont. Esse rendimento analítico maior tem causas profundas e – é nossa opinião – permitem explicar em grande parte os motivos do pouco sucesso intelectual que tem enfrentado Comte desde há muito.

Tratemos diretamente, então, do englobamento dos contrários. Ao contrário do senso comum, na concepção dumontiana uma “hierarquia” não é essencialmente uma relação de poder, embora também possa sê-lo: não é a relação de mando-obediência entre dois ou mais elementos, mas a incorporação de diversos elementos subordinados a um elemento superior. Uma hierarquia, portanto, não se define pelo poder, mas pela relação lógica, em que um elemento engloba outro(s), em um “englobamento de contrários”.

Como funciona, então, esse “englobamento”? Tomemos dois elementos quaisquer, A e B. Em uma relação igualitária, eles valem a mesma coisa; uma “unidade maior” composta por eles seria simplesmente a justaposição dos dois elementos. Em uma relação hierárquica, eles não são equivalentes, mas um vale mais que outro; digamos que X valha mais que Y: não se trata de afirmar que Y não presta, que é “ruim”, mas de afirmar a preponderância de X sobre ele. Em que consiste essa preponderância? O elemento preponderante estabelece os critérios que organizam a realidade lógica e social em questão; todos os demais estão subordinados a ele, isto é, à sua lógica. A expressão “englobamento de *contrários*” pode induzir a confusões, pois não há necessidade de que o elemento englobado seja precisamente o *oposto* do preponderante; de modo mais preciso: *ele não é sua negação, é apenas um elemento diferente*.

Em termos gráficos, Dumont definiu os dois modelos de relacionamento da seguinte maneira:

ESQUEMA 1 – RELAÇÕES IGUALITÁRIA E HIERÁRQUICA



FONTE: Dumont (1995, p. 242).

As relações entre A e B são simples: como dissemos, embora diferentes, são percebidos como equivalentes entre si e sua reunião compõe uma unidade superior que consiste apenas na justaposição dos elementos “parciais”. Já o relacionamento entre X e Y exige maiores comentários: diferentes entre si, o primeiro nível de observação é o de X constituindo a *unidade* do conjunto, pré-existente às partes tomadas individualmente; nesse sentido (ou nesse “momento”), Y integra X; já o segundo nível de observação é o da *diferenciação*, que, no presente exemplo, indica que há dois elementos, diferentes mas mantendo entre si uma relação de complementaridade, efetiva ou suposta. Assim, Y ao mesmo tempo integra X e difere dele (DUMONT, 1995, p. 242). Também é possível conceber X como um elemento concreto, mas é mais adequado entendê-lo como um princípio organizador (logo, de caráter abstrato, do âmbito das idéias) que cria um “sistema” e estabelece a relação de englobamento entre as suas partes. Por outro lado, é claro que lidamos, nos exemplos de cada um dos tipos de relações, com apenas dois elementos relacionando-se, mas a quantidade de elementos poderia variar para muito mais sem que os respectivos princípios ordenadores sofressem modificação (DUMONT, 1995, p. 243).

Dumont avança na análise indicando que o que preside ao ordenamento hierárquico dos elementos não é uma suposta e metafísica “capacidade englobante” das hierarquias, mas dois fatores, estreitamente relacionados entre si: 1) a concepção de que há (alg)uma totalidade pré-existente aos elementos considerados e 2) a existência de valores, que dão origem e sentido a essas totalidades. Vale a pena citar diretamente o autor: ao discutir um exemplo – a usual proponderância da mão direita sobre a esquerda –, ele considera que:

“The implicit reference to the whole of our body has as its necessary consequence the preeminence

of one of the hands over the other. The hands cannot be equal in any situation because **they are always seen in relation to a whole defining and organizing them.**

This means that the relative *value* of the hands, determined by their relation to the whole of which they are a part, is inherent in their distinction; it means that the relative value of the hands cannot be dissociated from their distinction as if there were, on the one side, an idea of simple polarity, and on the other, a value that would be superadded to it. The same is true of dualism generally [...]: here again, differentiation means differentiation of values. **Unlike the mere distinctive relation, hierarchical relation includes the dimension of value**”⁶⁵ (DUMONT, 1995, p. 243-244; grifo no original; sem negritos no original).

A referência aos valores como constituidores das hierarquias tem duas conseqüências fundamentais. A primeira é que, assim que se propõe (e aceita-se) um valor, constitui-se uma relação “hierárquica”; aliás, de maneira mais ampla, assim que se propõe um sistema, estabelece-se uma tal relação. Desse modo, a única forma de evitar o englobamento é pulverizando, ou postulando a pulverização, das vistas de conjunto, o que equivale, na formulação dumontiana, a rejeitar a aplicação de valores à realidade: ambas essas possibilidades consistem em afirmar a igualdade absoluta entre todos os elementos de uma coleção qualquer e sua reunião apenas via justaposição⁶⁶.

⁶⁵ “A referência implícita à totalidade do nosso corpo tem como sua conseqüência necessária a preeminência de uma das mãos sobre a outra. As mãos não podem ser iguais em nenhuma situação porque **são sempre percebidas em relação à totalidade que as define e organiza.**

Isso significa que o *valor* relativo das mãos, determinado por sua relação com a totalidade de que elas são parte, é inerente em sua distinção; isso significa que o valor relativo das mãos não pode dissociar-se de sua distinção como se houvesse, por um lado, uma idéia de simples polaridade e, por outro lado, um valor que pudesse ser sobreposto a ela. O mesmo é verdade para o dualismo em geral [...]: diferenciação significa diferenciação de valores. **Diferentemente da mera relação distintiva, a relação hierárquica inclui a dimensão do valor**”.

⁶⁶ Dumont aventa uma interessante hipótese para estudos sobre a ciência: ele sugere que a separação entre fatos e valores, que é um procedimento básico na atividade científica, pode ter origem, também, na aversão ocidental, de fundo igualitário, às hierarquias, isto é, à

O segundo resultado consiste no seguinte. Como cada “hierarquia” define-se em relação a um valor determinado, mudando-se os valores prevalecentes (englobantes) mudam-se as relações hierárquicas; isso é o que Dumont chama de característica “duplamente bidimensional” (“*two-bidimensional*”) das hierarquias e é a única forma de alterar as relações hierárquicas, isto é, não por meio de sua negação, mas pela via do que, na falta de melhor termo, podemos chamar de “inversão”. Dessa forma, no exemplo gráfico acima, poderíamos ter que o elemento englobante seria o Y e não o X, caso adotássemos um valor de referência que estipulasse uma totalidade definida por Y:

“As soon as we posit a relation of superior to inferior, we must become accustomed to specifying as what level this hierarchical relation itself is situated. It cannot be true from one end of experience to another (only artificial hierarchies make this claim), for this would be to deny the hierarchical dimension itself, which requires situations to be distinguished by value. *Hierarchy thus offers the possibility of reversal: that which at a superior level was superior may become inferior at an inferior level*”⁶⁷ (DUMONT, 1995, p. 244; sem grifos no original).

De maneira rápida, esses são os elementos da “teoria da hierarquia” de Louis Dumont. A rapidez em nossa exposição não se deve apenas a que a exposição acima é suficientemente útil para nossos propósitos heurísticos, mas também a que, de fato, a teoria da hierarquia ocupa somente *sete* páginas de seu *Homo Hierarchicus*, no “Posfácio” à obra (DUMONT, 1995).

manipulação dos valores (DUMONT, 1995, p. 244).

⁶⁷ “Tão logo estabeleçamos uma relação de superior e inferior, devemos acostumar-nos a especificar em que nível a própria relação hierárquica situa-se. Não pode ser verdadeiro de um fim da experiência para outro (somente hierarquias artificiais propõem-no), pois isso equivaleria a negar a própria relação hierárquica, que requer situações para distinguir pelo [seu] valor. *A hierarquia oferece, assim, a possibilidade de reversão: o que em um nível superior era superior pode tornar-se inferior em um nível inferior*”.

Dito isso, Dumont ainda faz alguns comentários gerais sobre hierarquias, igualdade e desigualdade que nos interessam. Para ele, no Ocidente temos profunda aversão pela idéia de hierarquia, ao mesmo tempo em que somos igualitários; adaptando para um linguajar sociológico esses termos lógicos, temos que no Ocidente rejeitamos a totalidade social – pelo menos as totalidades que não se compõem somente de elementos justapostos – em favor do individualismo. Cotidianamente consideramos que o que se opõe à “igualdade” são as “desigualdades”, consideradas, por definição, injustas e dotadas de relações de poder (*et pour cause*, opressivas); caso desejemos uma palavra axiologicamente mais neutra, poderíamos usar “diferenças” no lugar das “desigualdades”. Todavia, como vimos, de uma perspectiva sociológica a oposição correta não é igualdade *versus* desigualdade, mas igualdade *versus* hierarquia, o que equivale a dizer: equivalência ou negação axiológica *versus* preponderância ou afirmação axiológica.

Reforcemos uma idéia exposta há pouco, por meio de uma outra citação: “[...] man does not only think, he acts. He has not only ideas, but values. *To adopt a value is to introduce hierarchy, and a certain consensus of values, a certain hierarchy of ideas, things and people, is indispensable to social life.* This is quite independent of natural inequalities or the distribution of power”⁶⁸ (DUMONT, 1995, p. 20; sem grifos no original). Mesmo afirmando sua aversão pessoal à idéia de hierarquia (e, portanto, sua adesão aos valores do individualismo e do igualitarismo), Louis Dumont reconhece que o projeto igualitário é especificamente ocidental, excepcional em termos das sociedades humanas: “[...] the ideal of equality, even if it is thought superior, is artificial. It expresses a human claim, which also entails the choice of certain ends. It represents a deliberate denial of a universal phenomenon in a restricted domain”⁶⁹ (DUMONT, 1995, p. 20).

⁶⁸ “[...] O homem não apenas pensa, ele age. Ele não possui apenas idéias, mas valores. *Adotar um valor é introduzir uma hierarquia e um certo consenso de valores, uma certa hierarquia de idéias, coisas e pessoas é indispensável à vida social.* Isso é independente das desigualdades naturais ou da distribuição de poder”.

⁶⁹ “[...] O ideal da igualdade, mesmo se é percebido como superior, é artificial. Ele expressa um desejo humano, que também estabelece a escolha de certos objetivos. Ele representa uma negação deliberada de um fenômeno universal em um domínio restrito”.

A proposta comtiana é uma alternativa – como veremos nos próximos capítulos, alta e conscientemente valorativa – para resolver esses problemas lógicos, sociológicos e políticos. De que forma? O pensamento de Comte é todo ele organizado a partir de complementaridades entre princípios opostos. Reafirmamos aqui algo dito ao caracterizarmos o “englobamento de contrários”: quando usamos a palavra “opostos” não é no sentido de contraditório, isto é, de negadores um do outro, mas de valores *diferentes* entre si: masculino-feminino, intelectual-afetivo, objetivo-subjetivo, teórico-prático e assim por diante. O sistema comtiano procede por meio do princípio hierárquico: *bem entendido, insistimos, com a “hierarquia” conforme definida por Dumont!* Além de operar de acordo com a lógica do englobamento de contrários, a inversão de importâncias no sistema, a partir da modificação do princípio englobante, é uma constante: para o fundador do Positivismo, a realidade humana consiste em conhecer e em lidar continuamente com essas oposições complementares. Dessa forma, embora o princípio fundamental do Positivismo seja a lei dos três estados, não é correto afirmar que para Comte existe apenas a inteligência humana ou que seu sistema é grosseiramente intelectualista: existem a realidade material, que constrange sempre o ser humano, e a realidade afetiva, que move o ser humano. Cada um deles tem sua própria lógica e está em interação contínua com os demais.

“Toute la sagesse humaine, à la fois théorique et pratique, se condense dans cette loi fondamentale: l’ordre le plus noble perfectionne le plus grossier en s’y subordonnant”⁷⁰ (COMTE, 1929, v. IV, p. 361). Essa idéia, que veremos repetir-se implícita ou explicitamente ao longo desta pesquisa, é o grande princípio norteador, o “valor englobante” que preside todas as elaborações positivistas. “O mais grosseiro domina e é modificado pelo mais nobre”: esse princípio vale tanto em termos de generalidade quanto de particularidade, tanto em termos objetivos quanto subjetivos. Partindo da consideração fundamental de que o ser humano é um sistema, ou melhor, que visa e deve visar à unidade – resumida na idéia de “Humanidade” –, o mais geral sempre domina o mais específico; mas a generalidade pode ser objetiva ou subjetiva: o mais geral objetivamente domina o menos geral objetivamente, o que,

⁷⁰ “Toda a sabedoria humana, ao mesmo tempo teórica e prática, condensa-se nesta lei fundamental: a ordem mais nobre aperfeiçoa a mais grosseira subordinando-se a ela”.

grosso modo, é a relação inversa à que se estabelece entre os mais e os menos gerais subjetivamente. Em termos mais concretos: a realidade material domina a biológica, daí a social e por fim a moral, mas é modificada por elas; inversamente, a generalidade de sentimentos afetivos é mais nobre e, portanto, prevalece moralmente sobre a generalidade de idéias e/ou sobre a ação mais ativa dos sentimentos egoístas.

Essas relações estabelecem dois classamentos, um objetivo, outro subjetivo; eles são conexos ao ordenamento temporal da Humanidade: enquanto o passado e o futuro são subjetivos e desenvolvidos nos âmbitos doméstico (baseado nos vínculos afetivos) e universal (baseado nas relações intelectuais compartilhadas via educação), o presente é objetivo e dominado pelas relações materiais, organizadas na vida cívica. A existência objetiva é dominada pela força material, que pode ser dispersa – o proletariado – ou concentrada – o “patriciado” – e que é coordenada pelo poder Temporal; modificando suas ações, via conselhos, estão o sacerdócio e as mulheres: a hierarquia objetiva, então, é a seguinte: patriciado, sacerdócio, mulheres, proletariado. A existência subjetiva é dominada ao mesmo tempo pelos sentimentos e pelas idéias e tem na realidade material somente seu apoio necessário; ela avalia principalmente o mérito dos indivíduos, a sua “nobreza”, que deve ser medida em função dos parâmetros conexos da generosidade de sentimentos e generalidade de vistas; a hierarquia subjetiva estabelece a seguinte ordem, sob a presidência do sacerdócio: mulheres, sacerdócio, patriciado, proletariado.

Como se vê, a hierarquia objetiva regulariza as relações materiais existentes na sociedade; nesse sentido específico, ela tem a ver com relações de poder. Todavia, ela é impensável sem a existência, sem o contrapeso representado pela outra hierarquia, a subjetiva, que disciplina, modifica e orienta a primeira. Convém notar, por outro lado, que para o fundador do Positivismo a realidade humana consiste muito mais na grande continuidade histórica que na estrita solidariedade de um momento específico, em virtude do peso positivo que as idéias, os valores, as instituições, os aperfeiçoamentos, as riquezas têm para a existência social. Dessa forma, pode-se dizer que a verdadeira hierarquia é a subjetiva, que todavia requer a outra como base para sua existência.

Desse modo, há duas hierarquias possíveis no Positivismo: ambas são válidas, ambas são necessárias, ambas são complementares entre si: elas estabelecem relações mútuas de englobamentos de contrários⁷¹.

Em virtude dessas possibilidades de compreensão, Angèle Kremer-Marietti (2009) sugeriu, em parte seguindo uma sugestão do próprio Comte, que é possível adotar duas abordagens complementares para entender o Positivismo: a perspectiva do “telescópio” e a do “caleidoscópio”. A via do telescópio consiste em que é possível conceber o Positivismo a partir de diferentes distâncias; conforme aproxime-se ou distancie-se, a visão de conjunto diminui ou aumenta. É bem verdade que, em rigor, não há novidade nenhuma em afirmar-se esse procedimento para o conhecimento de um sistema filosófico; todavia, a concepção comtiana de “síntese” é especialmente adequada para o “telescópio”: idéias centrais que oferecem visões panorâmicas do sistema, caso esteja-se à distância, e que se desenvolvem e ramificam-se à medida que o leitor aproxima-se do sistema.

Enquanto a perspectiva do telescópio transmite a idéia de maior ou menor distância, isto é, de maior ou menor proximidade, a perspectiva do caleidoscópio oferece a concepção da variedade conceitual. O caleidoscópio é um instrumento que, com uma quantidade finita de elementos, muda de configuração à medida que o observador gira o tubo espelhado, isto é, que modifica seu ponto de partida; mas, mudando-se a perspectiva, continua-se vendo a totalidade, ou o conjunto, dos elementos presentes em cada caleidoscópio. Essa metáfora ilustra com clareza o *sistema* comtiano e, de certa maneira, também o modelo do englobamento de contrários que sugerimos há pouco: a partir de cada um dos elementos do Positivismo é possível ter uma visão de conjunto, alterando-se em cada situação a perspectiva específica adotada (moral, política, científica, prática etc.).

A sugestão de Kremer-Marietti é tão mais interessante quanto é inusitada: o senso comum acadêmico atribui no máximo a perspectiva telescópica a Augusto Comte, mas, conhecido o Positivismo, a caleidoscópica faz-lhe muito mais justiça.

⁷¹ Essa perspectiva pode ser comprovada no Anexo 2, que se compõe de um quadro com a sistematização das principais idéias teóricas, epistemológicas e políticas do Positivismo.

4.3. Teoria da unidade humana e generalidades teórico-epistemológicas

Nesta seção apresentaremos alguns dos elementos filosóficos gerais do pensamento comtiano. Desde já, todavia, é necessário reiterar, talvez não uma advertência, mas um comentário geral que fizemos anteriormente sobre o Positivismo. Embora fale-se muito a seu respeito, ou melhor, façam-se muitas referências – de modo geral negativas – ao “Positivismo”, o fato é que há um desconhecimento generalizado sobre em que ele consiste⁷². Loïc Wacquant (1996, p. 592-596), nesse sentido, notou que após um grande sucesso no século XIX, a partir de meados do século XX essa palavra passou a ser utilizada em sentido pejorativo, quase como uma forma de xingamento acadêmico e intelectual. As dificuldades que tal situação acarretam ao estudo do pensamento comtiano não são difíceis de serem percebidas, impondo-se duas tarefas concomitantes: a desconstrução do mito “Positivismo” e a apresentação do pensamento propriamente de Augusto Comte⁷³. O ritmo deste texto não deixa de sofrer as consequências disso: com uma longa série de intróitos, ele torna-se mais expositivo e lento que explicativo e “dinâmico”.

Augusto Comte adotava alguns pressupostos metodológicos em suas formulações: o primado da história; a relatividade do conhecimento; a visão de conjunto; os conceitos de ciência, de cientificidade e de “positivo” e, finalmente, a importância da subjetividade.

Raymond Aron (1999, cap. 2) sugeriu, corretamente, que Augusto Comte realizou suas reflexões tendo como pano de fundo a Revolução Francesa: como entender o terremoto político que eclodira em 1789? Como lidar com as forças sociais que a Revolução libertara e como solucionar os diversos problemas sociais, fossem ou não decorrentes da

⁷² Uma outra dificuldade – sintomática, aliás – que se apresenta para o conhecimento da obra de Comte e a reflexão a respeito dela no Brasil é a seguinte: são poucos os seus livros traduzidos para o português, talvez cerca de 5%; todo o restante permanece em francês e restrito a bibliotecas (públicas ou privadas) especializadas.

⁷³ Já indicamos em outros momentos deste texto que em Lacerda (2009a) fizemos uma discussão pormenorizada sobre alguns dos mitos sobre os chamados “positivismos”.

Revolução Francesa? A preocupação com esse tipo de questões levou-o a refletir sobre a realidade francesa, que foi enquadrada, por um lado, em uma perspectiva histórica e, por outro lado, em uma visão que chamaríamos hoje de “civilizacional”, englobando o conjunto da Europa. Para Comte, somente seria possível explicar o que ocorria na sociedade de então fazendo referência aos eventos sociais prévios, sendo necessário, portanto, determinar os diversos agentes sociais e suas mútuas relações. Esse procedimento – característico das investigações sociológicas – seria chamado de “filiação histórica”.

A percepção de que as sociedades têm história (ou *são* história) pode ser aplicada ao próprio conhecimento: o conhecimento muda ao longo do tempo e do espaço, não havendo motivo para a obtenção de um conhecimento definitivo (entendido como imutável e perpétuo). Em outras palavras, o conhecimento é relativo, no duplo sentido do sujeito que conhece e do objeto conhecido: cada sociedade tem seu próprio conhecimento, informado por suas tradições e sua história e adotando perspectivas específicas para conhecer aspectos também específicos da realidade.

A visão de conjunto é outra característica marcante e uma exigência constantemente feita e reafirmada: como já transparece em nossa exposição, as diversas partes do sistema devem subordinar-se ao todo, isto é, a uma concepção de totalidade e às vistas de conjunto, ao mesmo tempo que cada elemento parcial relaciona-se a todos os outros elementos: desse modo, tratar do Positivismo exige que se considere tanto a lógica geral do sistema quanto as várias formas com que as partes relacionam-se mutuamente.

Isso se aplica, sem dúvida, ao proposto estudo científico da sociedade. Nesse sentido, considerando a precedência lógica e teórica do todo sobre as partes, não apenas a unidade básica de análise sociológica no Positivismo comtiano não são os indivíduos (mas as famílias) como a visão de conjunto requer que se vá além do estudo da sociedade em um momento específico e abarque-se o conjunto da história. Em outras palavras, a visão de conjunto deve conjugar os dois eixos de análise, o diacrônico e o sincrônico. Na verdade, é por meio da história que se percebe como a sociedade é de fato maior que os indivíduos e qualquer política social séria deve levá-la em consideração.

A visão de conjunto também deve orientar a análise filosófica: assim como houve sínteses filosóficas sob a teologia e sínteses filosóficas sob a metafísica, a positividade, que se baseia na ciência, requer sua própria síntese filosófica. A ciência, todavia, é por definição um empreendimento analítico, que avança por partes e somente na medida em que é parcial; a visão de conjunto deve ser, necessariamente, filosófica e historicamente informada, considerando o conjunto da existência humana. Nessa linha, há que se distinguir a “ciência” da “cientificidade” e da “positividade”. Embora em termos gerais cada um desses termos possa ser tomado como sinônimo no pensamento comtiano – em particular nas primeiras obras, isto é, nos *Opúsculos de filosofia social* (COMTE, 1972) e no *Sistema de filosofia positiva* (COMTE, 1975) –, cada um deles tem um significado específico. Senão, vejamos.

“Ciência”: esse termo não se refere simplesmente ao conjunto de conhecimentos que se tem a respeito de alguma coisa, como quando se fala em “Ciência do Direito”, “Ciências Contábeis” ou no oxímoro que é a expressão “Ciências da Religião”. Uma ciência é um conjunto de princípios 1) gerais e 2) abstratos 3) a respeito de uma categoria específica de fenômenos, que 4) permitem a seleção e a compreensão dos “fatos” e 5) que permitem a previsibilidade. Assim, não há ciências concretas, apenas ciências abstratas; princípios empíricos ou a mera coleção de fatos e acontecimentos não são ciência (cf. COMTE, 1929, v. II, cap. I; 1990 *passim*). Em outras palavras, a possibilidade de formular hipóteses que orientem a conduta e que sejam testadas na prática, obtendo resultados que modificarão as hipóteses iniciais – *grosso modo*, isso é a cientificidade.

A existência humana é maior que a ciência; o ser humano não é somente, nem principalmente, a inteligência: mais amplo que a ciência ou a cientificidade e dando conta dessa realidade humana complexa é o “espírito positivo”. No sistema comtiano, a palavra “positivo” possui sete significados: real, útil, certo, preciso, orgânico, relativo e simpático. “Real” em oposição a irreal, isto é, ao completamente fantasioso; “útil” em oposição ao desnecessário; “certo” em oposição ao indeciso; “preciso” em oposição ao vago; “orgânico” em oposição ao espírito destrutivo; “relativo” em oposição ao absoluto e “simpático” em oposição ao antipático (COMTE, 1899, p. 25ss.; cf. também ARBOUSSE-BASTIDE, 1990, p. XIX). Veja-se o quadro abaixo:

QUADRO 1 – ACEPÇÕES DA PALAVRA “POSITIVO”

N.	ACEPÇÃO	OPÕE-SE A	ESTATUTO TEÓRICO
1.	Real	Irreal (fictício)	Condições fundamentais
2.	Útil	Inútil	
3.	Certo	Incerto	Atributos intelectuais
4.	Preciso	Vago	
5.	Relativo	Absoluto	Propriedades sociais
6.	Orgânico	Crítico	
7.	Simpático	Antipático (ou egoísta)	Fonte moral

FONTE: o autor, a partir de Comte (1899, p. 25-28).

A respeito das características acima – como se vê, agrupadas em pares –, o fundador do Positivismo indica que as duas iniciais, o “real” e o “útil”, são aquelas que constituem de fato o princípio lógico e teórico de todo o Positivismo: o conhecimento só pode ser a propósito daquilo que existe realmente e que pode ser comprovado empiricamente. Todavia, por outro lado, na miríade inesgotável de possíveis conhecimentos que o ser humano pode obter, há que se adotar um critério de seleção: é a utilidade, entendida aqui como utilidade *social*, isto é, aquilo que pode auxiliar, de alguma forma, na preservação ou no melhoramento da sociedade (e, daí, dos indivíduos). Dessa forma, a simples curiosidade, embora seja um móvel importante para o conhecimento da realidade, não é um critério para decidir a respeito da validade ou não desse conhecimento; em outras palavras, a mera acumulação de fatos e verdades não constitui a positividade. Como consequência disso, a utilidade é o que garante a importância da própria ciência: ela deve ser cultivada, isto é, as leis naturais devem ser buscadas a fim de serem aplicadas na realidade humana. A citação seguinte, embora longa, estabelece com clareza esse ponto, ao mesmo tempo que afirma a rejeição positivista do “empiricismo”, entendido aqui esse grosseiro neologismo como a coleção de fatos independentemente das teorias que os ligam e explicam e independentemente também das possíveis (mas necessárias) utilidades do conhecimento:

“Desde que a subordinação constante da imaginação à observação foi unanimemente reconhecida como a primeira condição fundamental de toda a especulação científica, uma viciosa interpretação levou muitas vezes a

abusar muito deste grande princípio lógico para fazer a ciência real degenerar numa espécie de estéril acumulação de fatos incoerentes, que não poderiam oferecer outro mérito essencial além da exatidão parcial. Importa, pois, perceber bem que o verdadeiro espírito positivo no fundo não está menos afastado do empirismo do que do misticismo; é entre estas duas aberrações, igualmente funestas, que ele sempre deve caminhar. A necessidade de tal reserva contínua, tão difícil como importante, bastaria, aliás, para verificar, em conformidade com as nossas explicações iniciais, quanto a verdadeira positividade deve ser maduramente preparada, de maneira a não poder de modo algum convir ao estado nascente da Humanidade. É nas leis dos fenômenos que consiste realmente a ciência, à qual os fatos propriamente ditos, por mais exatos e numerosos que possam ser, nunca fornecem senão materiais indispensáveis. Ora, considerando a destinação constante destas leis, pode-se dizer sem exagero algum que a verdadeira ciência, muito longe de ser formada por simples observações, tende sempre a prescindir, tanto quanto possível, da exploração direta, substituindo-a por essa previsão racional que constitui, sob todos os aspectos, o principal caráter do espírito positivo, como o conjunto dos estudos astronômicos nos fará perecer claramente⁷⁴. Tal previsão, consequência necessária das relações constantes descobertas entre os fenômenos, nunca permitirá confundir a *ciência* real com a vã *erudição* que acumula maquinalmente fatos sem aspirar a deduzi-los uns dos outros. Este grande atributo de todas as nossas sãs especulações não importa menos à sua utilidade efetiva do que à sua própria dignidade, pois a exploração direta dos fenômenos realizados não bastaria para nos permitir modificar-lhes a realização, se ela não nos levasse a prevê-la

⁷⁴ Esse trecho é do *Discurso sobre o espírito positivo*, que originalmente era a “Introdução” ao *Curso filosófico de Astronomia popular*: daí a referência aos “estudos astronômicos”.

convenientemente. Assim, o verdadeiro espírito positivo consiste sobretudo em *ver para prever*, em estudar o que é a fim de aí concluir o que será, segundo o dogma geral da invariabilidade das leis naturais” (COMTE, 1990b, p. 18-19; grifos no original).

A dupla seguinte de acepções – certeza e precisão – constitui os “atributos intelectuais” do Positivismo. Nesse caso, há que se distinguir cada um dos elementos: além de referirem-se a características intelectuais diversas, suas importâncias são diferentes, em que a certeza importa mais que a precisão. É possível termos certeza de que todos os seres vivos em algum momento morrerão: embora essa afirmação comporte ordinariamente baixo grau de precisão, ela não é menos verdadeira em virtude disso. Da mesma forma, não se deve superestimar a precisão: é cada vez mais factível determinarmos, por exemplo, extensões crescentes das casas decimais do número pi (π), já se tendo chegado – *por mera curiosidade* – à milionésima casa decimal: isso é muito preciso, mas sua utilidade intrínseca é bastante escassa. Sem desmerecer a precisão, que é habitualmente necessária para evitar afirmações vagas ou muito genéricas, convém notar que a precisão geralmente se confunde com a precisão numérica, que só é admissível da Matemática até, no máximo, à Química: a Biologia, a Sociologia e a Moral apresentam leis certas, mas não exatamente precisas.

O par “relativo” e “orgânico” constitui as propriedades sociais do Positivismo, o que significa que sua importância é tanto intelectual como especialmente social, pois é na análise sociológica e nas propostas políticas que esses elementos assumem maior relevo. Já comentamos algumas das características do relativismo; por seu turno, a organicidade refere-se tanto à visão de conjunto quanto à preocupação em construir e preservar, em todo caso evitar a mera destruição (ou, o que dá no mesmo no âmbito do Positivismo, em evitar o mero espírito destrutivo). A idéia de “crítica”, nesse caso, é tomada como sinônima de “destruidora” e, portanto, de anti-orgânica: não se trata de recusar o exame intelectual, científico, filosófico e moral de situações, afirmações ou propostas, porém sim de rejeitar as motivações puramente destruidoras, que não têm preocupação alguma em substituir ou aperfeiçoar o que está errado ou ruim.

O último atributo é a “fonte moral”: a simpatia. Ela permite a ligação entre as características intelectuais e as afetivas, entendendo-se neste contexto específico a afetividade como sinônimo de altruísmo, de preocupação com os demais. Augusto Comte indica que a sequência que se inicia na realidade e termina na simpatia é “historicamente preferível” (COMTE, 1899, p. 28), pois reflete a assimilação contínua de características intelectuais à positividade: todavia, na economia moral é o trajeto inverso o que caracteriza o ser humano, pois partimos da simpatia para chegar à realidade, respeitando-se os critérios intermediários.

Não há como desvincular no Positivismo a inteligência da afetividade, portanto. Isso nos conduz a outro aspecto: a subjetividade humana é um elemento importante na metodologia comtiana, de duas maneiras complementares e sucessivas. Por um lado, como o conhecimento científico é relativo, a síntese filosófica só pode ser elaborada pelo ser humano e não existe fora dele, na natureza ou em alguma outra “realidade”: são sempre seres humanos que elaboram seus conhecimentos, confrontando suas necessidades e seus desejos com a realidade; dito de outra maneira, *os seres humanos são, em um sentido forte, os sujeitos do conhecimento*. Por outro lado, a subjetividade deve ser entendida no sentido que se dá atualmente à palavra: como afetividade e como imaginação. Augusto Comte levava ao pé da letra, em um sentido epistemológico, a máxima do filósofo francês Vauvenargues, segundo a qual “Os grandes pensamentos provêm do coração”. A seguinte citação é bastante expressiva a respeito: “[...] o princípio simpático permitiu-me instituir a verdadeira lógica, fundada sobre a combinação dos sentimentos com as imagens e os sinais; o que faz logo surgir o método subjetivo, supremo complemento da investigação humana, primeiro dedutiva, depois indutiva e finalmente construtiva” (COMTE, 1899, p. 19)⁷⁵.

Dito isso, a lei dos três estados é a concepção comtiana mais conhecida; de acordo com ela, todas as concepções humanas baseiam-se sucessivamente em três princípios explicativos gerais: a teologia, a

⁷⁵ Sintetizando os elementos de sua filosofia referentes ao processo do conhecimento, Augusto Comte elaborou um conjunto de “leis”, chamado de “Filosofia Primeira” e que incluímos no Anexo 1 (COMTE, 1934, p. 479). Uma exposição muito esclarecedora a respeito dela é a de Pierre Laffitte (1894; 1928a).

metafísica e a positividade; além disso, a velocidade dessa passagem depende da categoria de fenômeno de que se trata: quanto mais simples e geral o fenômeno, mais rápida sua explicação deixará de ser teológica e passará a positiva; quando mais complexo e específico, mais lenta será essa passagem.

Habitualmente, os manuais de Filosofia e de Sociologia limitam-se a apresentar o Positivismo com o enunciado acima ou com alguma variação; isso, entretanto, é pouco, pois ele exige explicações suplementares. A teologia, para Comte, consiste em qualquer forma de pensar que faz referência a divindades, ou seja, a seres voluntariosos que produzem os fenômenos mais ou menos ao seu bel-prazer: o feiticismo e, principalmente, o politeísmo e o monoteísmo. A teologia procura as causas primeiras e finais (“de onde viemos? Para onde vamos?”) e tem um caráter absoluto. Por oposição, a positividade é relativa e não se preocupa com as causas últimas e finais – rejeitadas como inacessíveis – ; para explicar os fenômenos, faz referência às relações de sucessão e de coexistência entre os diversos eventos, ou seja, procura estabelecer leis científicas. A metafísica é uma transição entre a teologia e a positividade, compartilhando elementos de uma e de outra: deixa de lado as vontades arbitrárias, investigando os fenômenos, mas atribuindo-lhes vontade própria (são as “abstrações personificadas”); mantém-se a busca das causas primeiras e finais, assim como o seu caráter absoluto.

A lei dos três estados também estabelece uma vinculação ao mesmo tempo lógica e histórica entre a positividade e a teologia. O raciocínio é o seguinte: o ser humano vive e precisa agir para viver e satisfazer suas necessidades: interpõe-se aí a necessidade de conhecer a realidade, a fim de agir adequadamente (isto é, conforme as necessidades pessoais e coletivas e respeitando os imperativos ambientais). O conhecimento, todavia, não é fácil nem simples, pois exige uma observação constante de uma quantidade virtualmente infinita de detalhes, aspectos e relações; além disso, é necessário um refinamento das observações e dos conceitos. O conhecimento das relações abstratas entre os fenômenos é, como vimos, o que constitui e define a ciência e, daí, o espírito positivo: entretanto, eles não são imediatamente acessíveis, pois a apreensão da realidade exige teorias prévias, mas não é possível possuir teorias positivas sem conhecimentos específicos adequados. A solução natural para esse círculo vicioso é que o ser humano erija em princípio explicativo inicial aquilo que lhe é

imediatamente dado, isto é, sua própria vontade, seus próprios sentimentos: a atribuição antropomórfica aos objetos exteriores de vontades em tudo semelhantes à do ser humano é um procedimento plenamente racional, natural e necessário, que explica o fetichismo e, a partir de sua evolução, a teologia. Dessa forma, o ser humano tem que começar sua razão e sua apreensão geral do mundo por meio da teologia, que oferece, em suas várias modalidades, os instrumentos intelectuais e sociais para o desenvolvimento da positividade; cabe notar, em particular, que a espontaneidade intelectual e, principalmente, afetiva do fetichismo permite que Augusto Comte proponha, a partir do *Sistema de política*, a incorporação dele (do fetichismo) ao Positivismo, no que Grange (1996, p. 129-136, 357-370) chamou de “neofetichismo”.

Para completar a lei dos três estados é necessária a lei do classamento das ciências. Conforme vimos antes, uma ciência é um conjunto de princípios gerais e abstratos relativos a uma ordem específica de fenômenos: partindo dessa definição, Augusto Comte determinou sete ciências: Matemática, Astronomia, Física, Química, Biologia, Sociologia e Moral (também chamada por alguns, para evitar uma ambigüidade com sentidos “moralistas”, de “Psicologia Positiva”). Para cada uma das ciências constituir-se, foi necessária, dos pontos de vista teórico e metodológico, a constituição prévia da(s) ciência(s) anterior(es); assim, a sequência lógica também é uma sequência histórica. Qual o princípio dessa classificação? Como vimos na seção anterior, ele é duplo: generalidade decrescente e complexidade crescente. Em outras palavras, da Matemática à Moral ocorre uma particularização dos fenômenos estudados, que são cada vez mais específicos; ao mesmo tempo, ocorre um aumento na complexidade dos fenômenos, isto é, a quantidade de variáveis envolvidas aumenta mais e mais (e, com isso, as situações concretas consideradas também aumentam), ocorrendo a influência dos fenômenos mais “baixos” sobre os mais “altos”⁷⁶. Em outras palavras, a Matemática foi a primeira ciência pois é a mais geral e a mais simples, enquanto a Moral – a

⁷⁶ A confusão nos níveis explicativos dos fenômenos levou Augusto Comte a definir o materialismo e o espiritualismo da seguinte maneira: o materialismo explica os fenômenos mais nobres pelos mais grosseiros (por exemplo, explicar a sociedade por meio dos números), ao passo que o espiritualismo explica os mais grosseiros pelos mais nobres (por ex., explicar as operações matemáticas pelos elementos sociais ou os fenômenos físicos pela “vontade” humana).

ciência que trata dos indivíduos – foi a última, pois é a mais específica e a mais complicada. O quadro abaixo sistematiza essas relações.

QUADRO 2 – CLASSIFICAÇÃO DAS CIÊNCIAS

			Especificidade
<div><div>+</div><div>↑</div><div>-</div></div>	MATEMÁTICA	Cosmologia: analítico	<div><div>-</div><div>↓</div><div>+</div></div>
	ASTRONOMIA		
	FÍSICA		
	QUÍMICA		
	BIOLOGIA	Moral: sintético	
	SOCIOLOGIA		
	MORAL		
Generalidade			

FONTE: o autor.

A lei dos três estados, como se percebe, é epistemológica, é de natureza *intelectual*. Mas a natureza humana é tripla: além da inteligência, somos também afetos e ações práticas. Assim, há outras duas leis dos três estados; deixando sua exposição mais detida para os próximos capítulos, seus enunciados, presentes no quadro da “Filosofia Primeira”, são os seguintes:

- “A atividade é primeiro conquistadora, em seguida defensiva e enfim industrial”: o ser humano organizou-se inicialmente para fazer a guerra de conquista (Antigüidade Clássica); depois, para a guerra de defesa (no Ocidente, é a Idade Média: Carlos Magno) e, por fim, organiza-se industrialmente, procurando e exigindo a paz entre os povos.
- “A sociabilidade é primeiro doméstica, em seguida cívica e enfim universal, segundo a natureza peculiar a cada um dos três instintos simpáticos [veneração, apego e bondade]” (COMTE, 1934, p. 479): o ser humano organizou-se em coletividades que se baseavam em relações afetivas domésticas (clãs), com a submissão da família a um chefe; em seguida vieram as cidades e os estados-nação, em que as relações de igualdade da cidadania constituem a base dos relacionamentos e, por fim, desenvolve-se uma afetividade universal, baseada na bondade de todos para com todos e especialmente aos mais fracos e aos nossos pósteros.

Essas quatro leis sociológicas foram as primeiras descobertas de Augusto Comte e constituem a base da Sociologia positivista. Elas seguem os princípios metodológicos apresentados anteriormente, sendo evidente o seu caráter diacrônico, isto é, de mudança ao longo do tempo. Deixando para o próximo capítulo uma exposição histórica que indique, mesmo que em traços gerais, a articulação mútua das três leis dos três estados, há que considerarmos neste momento o eixo sincrônico na Sociologia; após a Dinâmica Social (ou melhor, *antes* dela), é importante pensar na Estática Social.

Augusto Comte determinou cinco instituições sociais que, variando em suas formas no tempo e no espaço, são, ainda assim, constantes em todas elas: a família, a linguagem, a religião, o governo e a propriedade. Esta pesquisa refere-se a aspectos propriamente políticos e sociais: embora a teoria comtiana da linguagem seja efetivamente sociológica (cf. COMTE, 1929, v. II, cap. IV), ela está muito afastada das nossas presentes preocupações para ser abordada aqui; no que se refere à família, à propriedade e ao governo, trataremos deles nos próximos capítulos: nesta seção devemos prestar atenção para a teoria da religião.

Para isso, temos que mencionar o que o fundador do Positivismo chamava de sua “teoria cerebral”, ou “quadro da alma”. Como dissemos há pouco, para Comte a natureza humana é tríplice, ou seja, o ser humano são ao mesmo tempo sentimentos, inteligência e ação prática: esses aspectos, que constituem a base da análise psicológica comtiana, revelam-se em seus vários atributos ao longo da história em conjugação com o desenvolvimento das sociedades⁷⁷; além disso, não apenas eles são determináveis por meio do exame das variações históricas humanas, como também – e *necessariamente* – por meio de uma análise cerebral. Por quê por meio da análise do cérebro? Porque as possibilidades de existência do ser humano baseiam-se em sua realidade corporal; os atributos sociais e morais, embora variando de acordo com as leis

⁷⁷ Determinar os traços da natureza humana por meio da análise histórico permite a Comte combinar o que há de regular e permanente no ser humano com as intensas variações que as sociedades e os indivíduos exibem. Essa compreensão – que é uma forma de enunciar e aplicar a fórmula “Ordem e Progresso” – evita os problemas teóricos opostos de considerar o ser humano como “imutável” ao longo do tempo e de considerá-lo como infinitamente plástico: o que ocorre é a conjugação individual e social das variações de grau na manifestação dos vários atributos humanos.

sociológicas, dependem de nossa constituição biológica: deixando de lado os aspectos propriamente físicos de cada indivíduo, as características subjetivas, que constituem o que há de específico na Humanidade, residem todas no cérebro. Dessa forma, a compreensão sociológica do ser humano exige, tanto do ponto de vista teórico quanto do ponto de vista lógico, que se compreenda antes o fundamento biológico de nossa existência: tal fundamento, para os efeitos que nos interessam, constituem o que Augusto Comte chama de “natureza humana” e localiza-se no cérebro, que regula e coordena os vários atributos individuais (e, por extensão, coletivos)⁷⁸.

Sentimentos, inteligência e atividade prática: para cada um desses âmbitos da natureza humana o fundador do Positivismo determina uma série de atributos específicos, bem como as respectivas localizações no cérebro⁷⁹. Parece-nos evidente ser desnecessário indicar aqui essas localizações, mas precisamos referir-nos a cada um dos atributos da natureza humana, que estão expostos no quadro abaixo.

⁷⁸ A teoria cerebral é exposta no capítulo III (e final) do volume I do *Sistema de política*, antecedendo diretamente os volumes propriamente sociológicos dessa obra: assim, a teoria cerebral é, de fato, a introdução geral e necessária da Sociologia (comtiana), o que torna esse capítulo o mais importante do volume inicial do *Sistema de política*.

⁷⁹ Essa determinação foi feita por Augusto Comte a partir das investigações de Franz Joseph Gall, Marie-François-Xavier Bichat e François-Joseph-Victor Broussais, realizadas na primeira metade do século XIX. Por certo que as investigações contemporâneas da chamada “neurociência” estão atualmente localizando com grande acuidade as áreas cerebrais responsáveis pelos diversos atributos humanos, indicando que, desse ponto de vista estritamente empírico, Comte estava errado: mas, por outro lado, o fundador do Positivismo era o primeiro a assumir que tais localizações poderiam ser corrigidas com base em pesquisas ulteriores; além disso, a importância desse exame é ao mesmo tempo estabelecer que os atributos humanos que genérica e vulgarmente são chamados de “alma” têm uma sede física específica – não correspondendo a nenhuma entidade teológica ou metafísica sobrenatural – e de determinar do ponto de vista *lógico* os atributos que compõem a “natureza humana”. Desse modo, deixando de lado a questão estritamente empírica das sedes de cada atributo, as preocupações comtianas expressas e solucionadas no quadro da alma mantêm sua atualidade e sua relevância. Cf. Lazinier (1999) e Kremer-Marietti (2000).

QUADRO 3 – INSTINTOS E ELEMENTOS DA “ALMA HUMANA”

ÂMBITO		INSTINTO
SENTIMENTOS	Egoístas	Nutritivo
		Sexual
		Materno
		Destruidor
		Construtivo
	Altruístas	Orgulho
		Vaidade
		Apego
		Veneração
		Bondade
INTELIGÊNCIA	Concepção	Passiva { Concreta
		Ativa { Abstrata
	Expressão	Mímica, oral, escrita
AÇÃO PRÁTICA	Atividade	Coragem
	Firmeza	Prudência
		Perseverança

FONTE: o autor, a partir de Comte (1934, p. 198).

O quadro detalhado desses 18 atributos está reproduzido, conforme exposto por Augusto Comte, no Anexo 3 (“Quadro sistemático da alma”). O que importa notar aqui é que o relacionamento entre essas três séries de elementos pode ser entendido por meio da fórmula “agir por afeição e pensar para agir”: os móveis das *ações* humanas são sempre os *sentimentos*, com a *inteligência* atuando como intermediária, seja indicando os meios de satisfazer os sentimentos, seja indicando os obstáculos a serem vencidos. O que se deduz daí é que na economia moral do ser humano o mais importante são os sentimentos, cuja intensidade diminui à medida que se passa do primeiro egoísta (instinto nutritivo) para o último altruísta (bondade).

Para Comte, toda e qualquer consideração sobre o ser humano, tomado individual ou coletivamente, tem que considerar essa natureza tríplice. Além disso, notemos de passagem que a moralidade humana consiste em regularizar o funcionamento dos dez atributos afetivos: seja pela compressão (mas não repressão ou extinção) dos instintos egoístas – é a “pureza” –, seja principalmente pelo estímulo dos instintos altruístas – é a “ternura”. Cada ser humano tem que se esforçar para

realizar essa regularização: os meios de realizá-la modificam-se ao longo da história e, em cada momento histórico específico, eles também variam de acordo com a posição de cada indivíduo na sociedade. Ao mesmo tempo em que tais atributos – egoístas e altruístas, intelectuais e práticos – devem ser disciplinados, eles são os recursos de que o ser humano dispõe: as instituições e a sociedade de um modo geral, assim, atuam tanto para desenvolver quanto para regular (estimulando ou reprimindo) os vários aspectos da natureza humana. Cada ser humano é uma totalidade e a própria sociedade é uma outra totalidade, anterior a cada indivíduo: os vários aspectos sociais devem ser analisados sempre dessa perspectiva múltipla, isto é, no mínimo triplíce (afetiva, intelectual, prática).

Uma outra consequência do quadro acima é a afirmação da existência inata do altruísmo no ser humano. Tal afirmação pode parecer simplória, mas é de grande importância teórica e histórica, pois o Ocidente, desde o início do catolicismo, com as doutrinas de São Paulo, considera que o ser humano é egoísta, o altruísmo resultando da graça divina. Essa concepção filosófica unia-se à disposição profundamente egoísta e antissocial da motivação cristã, que vive hoje para uma eventual existência posterior à morte, mas sempre com esforços individuais em negação à existência coletiva. Os mosteiros, que surgiram pouco antes do início da Idade Média, apesar da sua importância intelectual e moral em termos de sistematização da moralidade ocidental, desenvolveram de maneira lógica essas disposições egoístas e antissociais do catolicismo (cf. LAFFITTE, 1897): não por acaso, foi do monasticismo que surgiu o individualismo ocidental moderno (DUMONT, 1992, parte I).

Após a Idade Média, a metafísica moderna, a despeito das críticas ao dogma, ao culto e ao regime católicos, revelou-se como herdeira do individualismo egoísta e antissocial medieval: Lutero e, depois, Calvino criaram religiões essencialmente individuais e egoístas, sem preocupações sociais (ou com preocupações desse âmbito ocorrendo apenas de maneira acessória), mas podemos pensar mais diretamente nos argumentos de Bernard de Mandeville (DUMONT, 2000) e, acima de todos, Thomas Hobbes (COMTE, 1975, lição 55). Essa forma de perceber o ser humano tem uma larga descendência, atuante até hoje: podemos considerar aí a “teologia da prosperidade” de muitas das seitas neopentecostais das últimas décadas, assim como, de maneira mais

direta para os nossos propósitos, a chamada “Economia Política” e sua “mão invisível”, os liberais econômicos (Milton Friedman, por exemplo, mas também Ayn Rand) e os modelos da escolha racional na Ciência Política (cf. DOWNS, 1999; DUMONT, 2000)⁸⁰.

É em contraposição a tais teorias que o quadro da alma humana elaborado por Augusto Comte ganha especial relevo: o altruísmo não é uma forma hipócrita ou socialmente mais aceitável de defender o egoísmo. A despeito da força naturalmente maior dos instintos egoístas em cada indivíduo e da origem histórica da Humanidade em que, devido a questões de sobrevivência material, o egoísmo é socialmente mais forte, o desenvolvimento histórico das sociedades permite o acúmulo de meios materiais que reduz socialmente o egoísmo e estimula o altruísmo, assim como em cada indivíduo há elementos que os orientam para a generosidade e para a dedicação a outrem. Aliás, as teorias da família e da propriedade explicitam isso: a família baseia-se nos sentimentos, desenvolvendo em particular cada um dos três instintos simpáticos, enquanto a instituição da propriedade, em conjugação com os valores socialmente compartilhados, permite que se desenvolva no âmbito da economia o altruísmo e que se regule o egoísmo⁸¹. Nas palavras do próprio Comte, “L’esprit scientifique tendit à démontrer l’existence naturelle des affections désintéressées, et la vie industrielle prépare l’universalité de leur ascendant normal”⁸² (COMTE, 1929, v. IV, p. 48).

Podemos resumir as discussões feitas até o momento na presente seção, ao mesmo tempo que transitar para a próxima sequência de comentários, com uma passagem do fundador do Positivismo:

⁸⁰ Caberia ainda aí a chamada “Sociobiologia”, que afirma uma espécie de “egoísmo dos genes”, na formulação de E. Wilson ou, ainda mais, de Richard Dawkins (2007). Para duas críticas a essas teorias, que ao mesmo negam o altruísmo e reduzem a Sociologia à Biologia, cf. Lacerda (2008b) e Soares (2009).

⁸¹ Essa é uma forma de encarar muitas das pesquisas antropológicas – muitas delas originadas sob a égide de Marcel Mauss e suas pesquisas sobre a dádiva (“*don*”) – que põem em questão, precisamente, o egoísmo individualista ocidental, do modelo do *homo aëconomicus*. A esse respeito, cf., por exemplo, Sahlins (1972; 1976) e Sabourin (2008), além de Lacerda (2009b).

⁸² “O espírito científico tende a demonstrar a existência natural das afeições desinteressadas e a vida industrial prepara a universalidade de seu ascendente normal”.

“C’est ainsi que la positivité, toujours caractérisée par la réalité combinée avec l’utilité, trouve enfin son principal domaine, à la fois théorique et pratique, dans l’étude et la culture des instincts bienveillants. La véritable unité, tant individuelle que collective, résulte de leur prépondérance normale, puisqu’ils constituent également la source de l’ordre et le terme du progrès. Toujours disposés à subir dignement l’ensemble des fatalités quelconques, ils fondent le perfectionnement sur une noble résignation, sans jamais cesser de prescrire une sage activité. D’après l’universelle suprématie de la morale, ils procurent à la philosophie la plus saine discipline et la plus auguste destination, en excluant toute spéculation oiseuse, pour concentrer les efforts théoriques vers l’amélioration continue de la nature humaine”⁸³ (COMTE, 1929, v. IV, p. 48-49).

Passemos, então, à teoria da unidade. Considerando os vários elementos da natureza humana, cada indivíduo – bem como cada sociedade, em cada momento histórico – pode “organizá-los” de diferentes maneiras, conferindo maior ou menor importância a cada um deles; assim, por exemplo, de acordo com a filosofia da história exposta por Augusto Comte, a Grécia antiga conferiu grande importância à inteligência, pretendendo que ela fosse o princípio e o fim da existência humana; os romanos, por outro lado, erigiram a atividade prática como elemento organizador dos demais; a Idade Média, por fim, preocupou-se acima de tudo em reprimir o egoísmo, descurando do altruísmo, da inteligência e da atividade; antes dessas três fases a teocracia procurou disciplinar todos os elementos da natureza humana ao mesmo tempo,

⁸³ “É assim que a positividade, sempre caracterizada pela realidade combinada com a utilidade, encontra enfim seu principal domínio, ao mesmo tempo teórico e prático, no estudo e na cultura dos instintos benevolentes. A verdadeira unidade, tanto individual quanto coletiva, resulta de sua preponderância normal, pois eles constituem igualmente a fonte da ordem e o termo do progresso. Sempre dispostos a sofrer dignamente o conjunto das fatalidades quaisquer, eles fundam o aperfeiçoamento sobre uma nobre resignação, sem jamais cessar de prescrever uma sábia atividade. Com base na universal supremacia da moral, eles conferem à filosofia a mais sã disciplina e a mais augusta destinação, ao excluir toda especulação ociosa, para concentrar todos os esforços teóricos na direção do melhoramento contínuo da natureza humana”.

mas sem que tais elementos estivessem desenvolvidos e pudessem, portanto, ser de fato “disciplinados” (pois não havia propriamente o que disciplinar). Após a Idade Média, a disciplina moral católica foi posta crescentemente em questão e, embora a inteligência e a atividade recebam desde então grande estímulo, não há propriamente nenhum conjunto social de regras a desenvolver e a reger a natureza humana.

A questão é, assim, conjugar o desenvolvimento das forças humanas com a sua regulação: não de um ou outro elemento, como na Grécia, em Roma ou durante a Idade Média, mas todos os elementos humanos, sejam eles individuais, sejam eles coletivos, como mais ou menos o ocorrido sob as teocracias. Esse conjugar a disciplina com o desenvolvimento – a “ordem” com o “progresso”, poderíamos também dizer – deve resultar em uma harmonia tanto individual quanto coletiva. Reforcemos que essa tarefa exige condições históricas, científicas e filosóficas bastante determinadas: como a natureza humana somente se revela ao longo da história, é necessário um imenso cabedal histórico prévio para que se desenvolvam essas condições e também as variações que especifiquem os limites e as modalidades dos elementos do ser humano; também é necessário que se compreenda a realidade social do ser humano e a existência inata do altruísmo; por fim, a perspectiva relativa deve substituir a absoluta. O relativismo, em particular, ocupa um papel bastante importante na concepção comtiana de “unidade humana”, no sentido de que essa unidade resulta em uma harmonia que não é nunca plenamente realizável, seja devido à complicação da natureza humana, seja devido ao caráter dinâmico da realidade humana; em contraposição, o absolutismo filosófico rejeita a relativa precariedade da unidade humana, assim como prescreve o imobilismo, ou o quietismo, para sua realização⁸⁴.

A dinâmica básica que permite a unidade humana já foi apresentada: ela consiste no desenvolvimento do altruísmo e na compressão do egoísmo orientando a atividade prática, ao mesmo tempo

⁸⁴ Nesse sentido, ao tratar da necessária conciliação entre os sentimentos e a inteligência para a unidade humana, afirma Comte que “[...] le concours habituel entre l’amour et la foi ne constitue point un véritable équilibre, mais un mouvement continu, dont la loi consiste à tendre toujours vers une meilleure union” (COMTE, 1929, v. II, p. 19) (“[...] o concurso habitual entre o amor e a fé não constitui um verdadeiro equilíbrio, mas um movimento contínuo, cuja lei consiste em tender sempre a u’a melhor união”).

que a subordinação da inteligência a esses fins morais. Em outras palavras, o ser humano vive, isto é, age: suas ações individuais e coletivas devem ser motivadas e orientadas para a satisfação do altruísmo (sem nunca negar os imperativos do egoísmo) e esclarecidas e orientadas pelos esforços intelectuais de compreensão da realidade.

A fonte e o objetivo das ações humanas são os sentimentos, a afetividade; a busca da ternura e da pureza constituem a moralidade positiva. A unidade humana só é possível com base no altruísmo, cujos três instintos conseguem concordar entre si e disciplinar os demais; os instintos egoístas, inversamente, rejeitam qualquer harmonia entre si, de tal sorte que se eles forem erigidos em fundamento da unidade cada um deles disputará a cada instante a prevalência sobre os demais. É por esses motivos que, para Comte, é o altruísmo que permite a harmonia durável, ao passo que a presidência do egoísmo constituiria, como constitui, apenas uma contínua flutuação de motivações e objetivos.

A inteligência ocupa um papel subordinado: ela esclarece os meios necessários para a realização dos objetivos humanos e indica as condições em que tais objetivos podem ser satisfeitos ou não. Dessa maneira, ela elabora uma visão geral da realidade, a que se somam perspectivas parciais sobre os aspectos que nos interessam; sua importância é tanto filosófica quanto, por assim dizer, técnica: entre as duas utilidades da ciência, a filosófica é maior que a técnica (por ser fonte de aperfeiçoamento moral) e esta acaba assumindo uma posição que poderíamos considerar secundária no Positivismo (COMTE, 1929, v. II, p. 12-17; v. IV, p. 164)⁸⁵. De que forma? Todo ser humano necessita de uma perspectiva geral sobre a realidade, isto é, sobre seus princípios básicos e seu funcionamento; essas vistas gerais devem referir-se tanto à realidade externa ao ser humano, cosmológica, quanto à interna (biológica, sociológica e moral). Ora, a simpatia altruísta tem que ser combinada com a generalidade intelectual para surtir efeitos, isto é, para poder de fato resultar na moralidade. A utilidade técnica da ciência, por outro lado, oferece apenas vistas parciais sobre questões

⁸⁵ É fácil perceber como isso desmente cabalmente os mitos difundidos pela Escola de Frankfurt, ao longo do século XX, sobre o “tecnicismo” supostamente caracterizador do Positivismo, conforme argumentou por exemplo Habermas (1982). Sobre a técnica em Comte, uma útil referência é a de Fédi (2000); para uma crítica à Escola de Frankfurt, a partir do Positivismo, cf. Lacerda (2009f).

específicas, ou seja, constitui uma perspectiva fragmentada e fragmentária, incapaz de instituir uma unidade individual e coletiva. Por outro lado, é claro que, uma vez afirmadas as vistas gerais, os conhecimentos parciais são passíveis de aplicação para satisfazerem os impulsos afetivos. Com esse sentido, o fundador do Positivismo considera que toda sistematização parcial exige, previamente, a síntese geral (COMTE, 1929, v. II, p. 215).

Convém insistir na subordinação da inteligência aos sentimentos. Como indica o quadro cerebral de Augusto Comte, a inteligência somente esclarece a realidade, mas por si é incapaz de motivar o ser humano: caso ela prevalecesse sobre os sentimentos, não inspiraria nada; como, em todo caso, o ser humano não deixa de agir, a inteligência serviria como instrumento – cego – das flutuações dos instintos egoístas.

A atividade prática, por fim, é o que realiza efetivamente a unidade. Essa “realização” comporta dois sentidos: primeiramente, de modo bastante raso, os afetos são satisfeitos por meio das ações; o segundo sentido, por outro lado, apresenta uma profundidade maior, pois *é a atividade prática o grande regulador da unidade humana*; como a “atividade prática”, no pensamento comtiano, compreende o que se denomina usualmente de “economia” e de “política” e como esta pesquisa refere-se ao projeto político de Comte, esse aspecto é da maior importância.

Cabe determinar as características dessa “atividade humana” e, para isso, é necessário ter-se em mente a lei dos três estados da atividade. De acordo com essa lei, a atividade é sucessivamente militar com vistas à conquista, militar com vistas à defesa e por fim pacífica, em um regime industrial. A atividade militar por definição é destruidora e egoísta; mesmo quando promove sentimentos de solidariedade e de continuidade cívicas, não impede o egoísmo nacional em relação aos outros povos; da mesma forma, mesmo quando o povo conquistado (ou derrotado) é incorporado à sociedade vencedora, os meios empregados para a conquista foram destruidores e exigiram mortes e violências prévias; por fim, historicamente as sociedades militares (da Antiguidade e da Idade Média) caracterizaram-se pela submissão social e pela desvalorização dos trabalhadores e do trabalho, seja com a escravidão, seja com a servidão nas glebas. Todas essas características impedem a

realização dos atributos práticos do altruísmo e da generalidade de vistas, que são a dignidade humana e a universalidade da associação humana, somente possíveis por meio das ações pacíficas. Nesses termos, para que a unidade humana ocorra, a atividade prática deve ser pacífica e industrial, isto é, sem violência, baseada na ação esclarecida e generosa do ser humano sobre o mundo, com vistas à satisfação coordenada das necessidades individuais e coletivas.

Passemos a um outro nível de compreensão da idéia comtiana de “unidade”, tratando agora da teoria da religião. A harmonia para o ser humano deve ser tanto individual quanto coletiva; cada ser humano deve estar harmonizado internamente e com os demais: essa dupla ligação – de cada um consigo mesmo e com outrem – é, literalmente, um “re-ligar”, donde o “*religare*”, que é a origem latina da palavra “religião”. Dessa forma, *a teoria da religião, para Augusto Comte, é a teoria da unidade humana, não a teoria da teologia*⁸⁶. Vale aqui a citação:

“Avant tout, je dois ici dissiper le vague et l’incertitude que présente encore la signification générale du mot *religion*. Les meilleurs esprits y confondent presque toujours le but essentiel avec des moyens temporaires. On n’a pas même fixé la destination principale, alternativement rapporté au sentiment et à l’intelligence. En outre, la pluralité souvent attribuée à ce terme indique assez que son sens fondamental ne fut jamais saisi nettement.

Dans ce traité [le *Système de politique positive*], la religion sera toujours caractérisée par l’état de pleine harmonie propre à l’existence humaine, tant collective qu’individuelle, quand toutes ses parties quelconques sont dignement coordonnées. Cette définition, seule commune aux divers cas principaux, concerne également le coeur et

⁸⁶ Sérgio Tiski (2007) indicou que essa forma ampla de conceber a religião como unidade humana não foi a primeira nos textos de Comte: de fato, nos *Opúsculos de filosofia social* (escritos entre 1819 e 1828) e no *Sistema de filosofia positiva* (redigido entre 1830 e 1842) a religião é percebida como sinônimo de “teologia”. A primeira menção ao Positivismo como um sistema religioso aparece no *Discurso sobre o conjunto do Positivismo*, de 1848; essa idéia foi desenvolvida depois no *Sistema de política positiva*, no *Catecismo positivista* e no *Apelo aos conservadores*, todos eles da década de 1850.

l'esprit, dont le concours est indispensable à une telle unité”⁸⁷ (COMTE, 1929, v. II, p. 8; grifo no original).

O “religar” apresenta dois âmbitos, portanto: o regradar e o vincular (ou, em francês, “*régler et rallier*”); um é interno, outro externo. São dois tipos de ações próprios a níveis diversos, mas essencialmente semelhantes, pois tratam do mesmo ser, que é o ser humano; assim, as condições de uma ação são as mesmas que a da outra. A doutrina que trata de um nível deve ser a mesma que trata do outro: essa condição é necessária para a unidade, mas, como o exemplo do catolicismo deixa claro, isso nem sempre ocorreu. Os sentimentos altruístas são adequados tanto a regradar quanto a vincular, o que já não seria possível com os instintos egoístas: essa possibilidade é o que distingue, de fato, o ser humano dos outros animais, na perspectiva comtiana.

Os sentimentos (altruístas) são uma condição subjetiva, interior, mas que nos permitem ligar-nos aos outros seres humanos, bem como, de um modo mais amplo, aos outros seres, vivos ou inanimados. A inteligência, da sua parte, indica-nos a sujeição do ser humano a uma ordem exterior, mais fixa e mais poderosa que nós mesmos: essa ordem exterior exerce uma tripla função para o ser humano, ao 1) alimentar o corpo e o espírito, ao 2) estimular nossas faculdades e ao 3) regular nossa ação e nossa conduta.

A concepção da “ordem exterior”, para Comte, deriva da subordinação geral do indivíduo (e da coletividade humana) aos meios que o cerca. Ela apresenta uma importância ao mesmo tempo intelectual, moral e prática, pois oferece uma regularidade externa a nós mesmos

⁸⁷ “Antes de mais nada, eu devo aqui dissipar a vagueza e a incerteza que apresenta ainda a significação geral da palavra *religião*. Os melhores espíritos confundem-lhe quase sempre o fim essencial com os meios temporários. Não se fixou mesmo a destinação principal, alternativamente referida ao sentimento e à inteligência. Além disso, a pluralidade freqüentemente atribuída a esse termo indica assaz que seu sentido fundamental não foi jamais entendido com clareza.

Neste tratado [o *Sistema de política positiva*], a religião será sempre caracterizada pelo estado de plena harmonia próprio à existência humana, tanto coletiva quanto individual, quando todas as suas partes quaisquer são dignamente coordenadas. Essa definição, única comum aos diversos casos principais, concerne igualmente ao coração e ao espírito, cujo concurso é indispensável a tal unidade”.

capaz de regular a atividade interna, que, por sua vez, é assim capaz de interferir no âmbito exterior:

“Quand même notre constitution cérébrale permettrait davantage la prépondérance de nos meilleurs instincts, leur empire habituel n’établirait aucune véritable unité, surtout active, sans une base objective que l’intelligence peut seule fournir. Lorsque cette croyance à une puissance extérieure se trouve incomplète ou chancelante, les plus purs sentiments n’empêchent jamais d’immenses divagations ni de profondes dissidences. Que serait-ce donc si l’on supposait l’existence humaine entièrement indépendante du dehors? Dans cette chimérique hypothèse, outre que notre activité perdrait aussitôt toute destination réelle, notre bienveillance prendrait elle-même un caractère vague, jusqu’à ce qu’elle s’épuisât par un exercice stérile et incohérent”⁸⁸ (COMTE, 1929, v. II, p. 12).

A força e a relativa fixidez do exterior levam o ser humano a submeter-se a ele: essa submissão deve ser ativa, voluntária, para que seja digna e resulte na harmonia característica da unidade. A esse respeito, o fundador do Positivismo apresenta um belo exemplo, contrapondo um cão doméstico a um leão cativo: a resignação forçada (isto é, passiva) deste a um império externo leva-o a oscilar entre uma “luta impotente” e um “ignóbil torpor”, ao passo que a vinculação voluntária e ativa daquele permite que os instintos altruístas subordinem os egoístas. A contraposição entre a aceitação ativa ou passiva ao império externo é levada adiante, com um exemplo ainda mais interessante e até mais decisivo: a diferença entre os escravos antigos e

⁸⁸ “Mesmo quando nossa constituição cerebral permitisse mais a preponderância de nossos melhores instintos, seu império habitual não estabeleceria nenhuma verdadeira unidade, sobretudo ativa, sem uma base objetiva que somente a inteligência pode fornecer. Quando essa crença em um poder exterior encontra-se incompleta ou cambaleante, os mais puros sentimentos não impediriam jamais imensas divagações nem profundas dissidências. Que seria então se supuséssemos a existência humana inteiramente independente do exterior? Nessa quimérica hipótese, além de que nossa atividade perderia com rapidez toda destinação real, nosso bem-estar assumiria ele mesmo um caráter vago, até que ele exaurisse-se por um exercício estéril e incoerente”.

os proletários modernos, em que somente estes podem desenvolver o estado de unidade, impossível com aqueles.

Desse modo, “Le bonheur et la dignité de tout être animé exigent donc le concours habituel d’une nécessité sentie et d’une libre sympathie”⁸⁹, assim como, “[...] pour que la soumission soit complète, il faut que l’amour se joigne au respect [...]”⁹⁰: a “submissão voluntária” rejeita, em outras palavras, o servilismo e a degradação (COMTE, 1929, v. II, p. 14-16). A aceitação voluntária, digna, do império exterior permite o desenvolvimento dos instintos altruístas: inicialmente o instinto que nos dispõe a reconhecer e a valorizar os superiores – a veneração – mas também, em virtude da solidariedade entre os três instintos simpáticos, o que nos liga uns aos outros e aquele que nos faz cuidar dos inferiores – respectivamente o apego e a bondade.

É dessa forma que a atividade prática do ser humano – que visa a lidar com o mundo externo, ao reconhecer suas características – torna-se a reguladora de nossa existência: “En même temps, cette économie extérieure devient la base directe de notre conduite, toujours destinée à la subir dignement ou à la modifier sagement”⁹¹ (COMTE, 1929, v. II, p. 18). Ao reconhecer o império exterior e ao indicar os limites de nossa ação, a atividade prática permite que os sentimentos sejam estimulados e coordenados a partir do altruísmo, ao mesmo tempo que a inteligência é disciplinada e orientada para a satisfação das necessidades humanas (individuais e coletivas): em outras palavras, é dessa forma que se torna possível a coordenação da *simpatia* com a *síntese*. Deixando de lado o fato de que o ser humano não pode viver sem agir, é por meio da ação que se evitam “afeições místicas” e “especulações ascéticas”, além das degenerações dos egoísmos coletivos: mas, para isso, a atividade *necessariamente* tem que ser coletiva e altruísta (COMTE, 1929, v. IV, p. 251-252).

⁸⁹ “A felicidade e a dignidade de todo ser animado exigem assim o concurso habitual de uma necessidade sentida e de uma livre simpatia”.

⁹⁰ “[...] Para que a submissão seja completa, é necessário que o amor junte-se ao respeito [...]”.

⁹¹ “Ao mesmo tempo, essa economia exterior torna-se a base direta de nossa conduta, sempre destinada a sofrê-la dignamente ou a modificá-la sabiamente”.

5. INTRODUÇÃO À FILOSOFIA POLÍTICA DE COMTE

5.1. O “estado normal”

Um conceito inicial de grande importância lógica no Positivismo é o “estado normal”. Não se trata de um conceito inicial do ponto de vista histórico, ou seja, não foi com ele que Comte iniciou suas reflexões – como se sabe, foi a lei dos três estados o ponto de partida do Positivismo –; a bem da verdade, formulações claras e explícitas do “estado normal” ocorreram apenas na fase madura de Comte, em particular do *Sistema de política* em diante. Sua importância reside em que ele é o tipo ideal para o qual convergem as reflexões comtianas, o padrão a partir do que todas as suas concepções políticas, sociais e morais são avaliadas; como veremos mais adiante, é possível mesmo afirmar que o estado normal consiste em uma utopia positivista.

Nos textos comtianos, a palavra “normal” refere-se ao “estado normal”, ou seja, à situação idealizada em que o ser humano está com suas atividades regularizadas. Grande parte do que apresentaremos nos próximos capítulos e seções constitui elementos do estado normal, de modo que não faz sentido detalhar suas características neste momento; ainda assim, é mister adiantar alguns de seus traços.

Em linhas gerais, ele consiste na regularização geral da existência humana, em que o egoísmo é subordinado ao e orientado pelo altruísmo; em que ocorre a separação entre o poder Temporal e o Espiritual e este regula os valores e as opiniões da sociedade; em que os sentimentos altruístas têm a preponderância e mantêm a inteligência como conselheira de si; em que o patriciado realiza suas funções de administradores da riqueza material, ao passo que o proletariado é capaz de manter suas famílias e executar suas funções gerais de fiscalização dos poderes sociais. Em outras palavras, o estado normal consiste em uma situação de convergência geral, em que cada indivíduo e cada grupo realiza desempenha suas tarefas específicas sem deixar de prestar atenção para o bem comum, mantendo sentimentos generosos e perspectivas gerais sobre a realidade em uma atividade pacífica.

Comte reconhece que essa descrição é idealizada; não se trata de que ela não corresponda à realidade atual, mas que seja passível de realização em algum momento, servindo assim de parâmetro de conduta,

de avaliação e de meta para os esforços individuais e coletivos. Comte usa a imagem da assíntota para explicar esse quadro: ele é uma tendência geral do ser humano para a qual nos dirigimos, sem nunca chegarmos a alcançá-la efetivamente.

Do ponto de vista histórico-sociológicos, o estado normal corresponde a uma situação futura baseada no conjunto do passado, com vistas a regularizar e a orientar o presente. Se ele baseia-se no passado, quer dizer que houve elementos históricos que permitem que ele seja possível; além disso, considerando a filosofia das ciências de Comte, o estado normal corresponde não apenas a um ideal político e moral, como também à realização da ordem natural, no sentido de que o conjunto da existência humana, considerado em grandes traços, aponta para a realização do estado normal.

Na filosofia da história positivista, o momento atual – para facilitar a exposição e os raciocínios, consideremos que Comte escreve em meados do século XIX – indica o término de uma grande e multimilenar transição, que começou com a teocracia e deve terminar agora com a *sociocracia*, ou seja, passou da realidade humana regulada por motivos teológicos para a realidade regulada por motivos puramente humanos⁹². A teocracia procurava regular todos os aspectos da existência humana, isto é, afetivos, intelectuais e práticos, mas regulava o que ainda não existia verdadeiramente, além de basear-se em motivos egoístas, absolutos e irreais. A transição para a sociocracia consiste no desenvolvimento das forças sociais, isto é, no desenvolvimento das características afetivas, intelectuais e práticas do ser humano, com um acúmulo lento de progressos que devem ser sistematizados e coordenados na sociocracia. Quais foram os desenvolvimentos das forças sociais? Em termos afetivos, o desenvolvimento do altruísmo e a regulação do egoísmo; em termos intelectuais, o conhecimento das realidades cosmológica e humana, com a substituição do absolutismo pelo relativismo filosóficos; em termos práticos, o estabelecimento das sociedades sedentárias, a consolidação das famílias, a constituição das

⁹² Assim como a teologia – a *compreensão* da realidade baseada no recurso aos deuses – ensinou um *culto* baseado nos deuses – a teolatria – e um *regime* sociopolítico também baseado nos deuses – a teocracia –, a interpretação humana da realidade permitirá também tanto um regime humano quanto um culto humano: daí a *Sociologia*, a *sociocracia* e a *sociolatria* (cf. COMTE, 1929, v. I, p. 403).

pátrias, o desenvolvimento da atividade pacífica de base industrial, a separação dos poderes Temporal e Espiritual e, por fim, a afirmação da Humanidade como realidade superior aos indivíduos, às famílias e às pátrias.

Como se pode perceber, não se refere nessa longa transição – que Augusto Comte indica ser de 30 séculos – à “micro-história”, à “micropolítica”, isto é, aos acontecimentos cotidianos da sociedade, mas a amplas transformações que ocorrem na “longa duração”. Enquanto houve a transição da teocracia para a sociocracia, ocorreu o *desenvolvimento* das forças humanas, em momentos diversos e de maneira mais ou menos desordenada: o estado normal, ou a sociocracia propriamente dita, consiste na *regularização* dessas diversas forças e em sua *coordenação*. A regularização e a coordenação significam que todas as forças sociais devem ao mesmo coexistir e continuar a desenvolver as forças humanas, de acordo com regras, princípios e valores que permitam a coexistência e o desenvolvimento ulterior (COMTE, 1899, p. 57); esses valores e regras, em particular, devem basear-se no altruísmo, na visão de conjunto, no relativismo filosófico e na satisfação pacífica das necessidades humanas.

Aplicar valores, regras e princípios às forças que devem coexistir de maneira coordenada equivale a *disciplinar* essas forças: a realização de tal programa consiste, precisamente, na sociocracia (ou no estado normal). Nas palavras do próprio Comte: “[...] Concevoir toujours l’état normal de l’humanité comme nécessairement préparé par une longue initiation, où la sociabilité finale se trouve dissimulée sous la personnalité primitive. Pour mieux appliquer ce principe, il faut ici faire consister l’âge préliminaire à développer toutes les forces humaines, tandis que le régime définitif peut seul les régler”⁹³ (COMTE, 1929, v. II, p. 175).

Comte, aliás, insiste na importância da regulação das forças sociais, que até agora estiveram, por diversos motivos, carentes de orientação, o que foi e é motivo de perigos: “Dans l’état final [...]”

⁹³ “[...] Conceber sempre o estado normal da Humanidade como necessariamente preparado por uma longa iniciação, em que a sociabilidade final encontrava-se dissimulada pela personalidade primitiva. Para aplicar melhor esse princípio, importa fazer consistir a idade preliminar no desenvolvimento de todas as forças humanas, ao passo que somente o regime definitivo possa regrá-las”.

l'entière systématisation des forces déjà surgies devient la principale destination de notre providence permanent, à la fois théorique et pratique. Leur mauvais emploi constitue dès lors notre plus grande danger”⁹⁴ (COMTE, 1929, v. II, p. 175).

Vale a pena insistir em algumas das características do estado normal. Em primeiro lugar, ele não inventa nem cria propriamente nada, mas regulariza de acordo com princípios desenvolvidos e reconhecidos ao longo da história humana as forças desenvolvidas. Dessa forma, a sociocracia incorpora em si os resultados das fases anteriores da transição, o que confere um novo sentido ao caráter histórico do Positivismo: não se trata apenas do conhecimento do passado, mas da afirmação prática do caráter histórico do ser humano e, portanto, do respeito ao que a Humanidade produziu ao longo do tempo.

Esse respeito ao passado, com a incorporação “positivada” de instituições relevantes, é o que Comte chama de “continuidade (histórica)” e consiste na vida subjetiva, isto é, na concepção de que o presente constitui um elo na cadeia da história, sendo o resultado de esforços passados que não podem ser desprezados ou desconsiderados (COMTE, 1929, v. IV, p. 24). Mais ainda: essa continuidade é percebida como garantia da eficácia política e social do Positivismo, ao permitir que se conceba o conjunto da existência futura da Humanidade: “Une telle fusion de l'état normal avec l'ensemble de l'existence préparatoire fournit à la fois la principale garantie de la stabilité de l'avenir et le meilleur guide pour sa détermination générale”⁹⁵ (COMTE, 1929, v. IV, p. 17).

Em segundo lugar, aceitar valores e regras significa *submeter-se* ao que alguém sugere e aconselha. Tal submissão é sempre livre em sua realização e em suas aplicações, ou seja, não pode o Estado obrigar os cidadãos a aceitarem-na: cada indivíduo deve por sua própria vontade aceitar esses valores e princípios; por outro lado, ao submeterem-se a

⁹⁴ “No estado final [...] a inteira sistematização das forças já surgidas torna-se a principal destinação de nossa providência permanente, ao mesmo tempo teórica e prática. O seu mal emprego constitui desde então o nosso maior perigo”.

⁹⁵ “Uma tal fusão do estado normal com o conjunto da existência preparatória fornece ao mesmo tempo a principal garantia da estabilidade do porvir e o melhor guia para sua determinação geral”.

tais valores e princípios, os indivíduos não diminuem a capacidade de livre decisão e escolha, mas adotam critérios para direção e avaliação do comportamento. Em outras palavras, o estado normal exige a conciliação do concurso com a independência (COMTE, 1899, p. 148) e baseia-se no livre assentimento do público e de seus chefes, combinando a atividade pacífica e a fé demonstrável com a recusa da violência (COMTE, 1929, v. IV, p. 374).

Evidentemente, o que descrevemos sobre a “submissão” no estado normal pauta-se por valores humanos, relativos, altruístas e pacíficos, ou seja, são sempre motivos passíveis de exame, de crítica e de discussão: não se trata, em hipótese alguma, de critérios absolutos e indiscutíveis, a serem aceitos como puros atos de fé nas divindades ou nas “entidades” abstratas (como o “Povo” ou a “Revolução”). Em outras palavras, os hábitos próprios ao estado normal são equidistantes da sedição (como parece evidente) e (é o que interessa realçar) também do servilismo (COMTE, 1929, v. IV, p. 375).

O estado normal, claro está, é um ideal político, mas também, ou principalmente, é um ideal *moral*. Ao usarmos nesta pesquisa a palavra “normal”, a referência será à sociocracia, mas também se deve referi-la à “regeneração” dos costumes. Enquanto o “normal” toma como referência a grande transição que a Humanidade como um todo realizou desde as teocracias, a “regeneração” (e suas derivadas: “regenerar”, “regenerado” etc.) diz respeito à transição específica do Ocidente desde o fim da Idade Média. Veremos adiante com maiores detalhes essas duas transições, mas aqui devemos indicar que a fase final da transição do Ocidente caracterizou-se por seu caráter cada vez mais anárquico, isto é, cada vez mais destituído de regras e cada vez menos disposto a seguir regras: frente a essa condição, é necessário regenerar os costumes, não apenas em termos políticos mas, principalmente e acima de tudo, no que se refere à inteligência e aos valores (COMTE, 1929, v. IV, p. 370), tornando-os mais generalistas e mais generosos. Devido a esse caráter, a caracterização do estado normal e da regeneração pertence à sétima ciência enciclopédia, a Moral, para a qual a Sociologia é uma derradeira preparação (COMTE, 1929, v. IV, p. 229, 232); além disso, buscando efeitos sociais, cada indivíduo em particular deve regenerar-se (COMTE, 1929, v. IV, 472); de modo mais específico, a maior dificuldade para a regeneração ocidental é precisamente retomar o respeito à continuidade histórica, entendida no sentido indicado há

pouco (COMTE, 1929, v. IV, p. 24). A importância da regeneração é tanta que, a partir do passado, ela criará novas formas de sociabilidade, além das famílias e das pátrias, levando em consideração a influência da Humanidade, isto é, da visão de conjunto, dos sentimentos altruístas e da atividade pacífica (COMTE, 1929, v. IV, p. 26).

Parece claro que o conceito de “estado normal” assume características bastante definidas no Positivismo; como dissemos antes, sua caracterização corresponde aos diversos volumes da fase madura de Comte, isto é, ao *Discurso sobre o conjunto do Positivismo* (de 1848), ao *Catecismo positivista* (de 1852), ao *Apelo aos conservadores* (de 1855) e, principalmente, aos quatro tomos do *Sistema de política positiva* (1851-1854). Apresentado em pelo menos sete livros, é claro que a quantidade de relações estabelecidas entre seus elementos é grande e não podemos (nem queremos) esgotá-las aqui. O que interessa neste momento é indicar que, embora a verdadeira profusão de detalhes e aspectos da sociocracia possa ser tachada meramente como idiossincrática, o “estado normal” corresponde ao que se pode com legitimidade chamar de uma situação social “normal”, isto é, em que os conflitos sociais estejam regularizados e haja critérios mais ou menos claros estruturando a organização social e justificando (ou não) os comportamentos. Dessa forma, pode-se dizer que o “estado normal” corresponde a uma situação de “sociedade bem-ordenada”, semelhante em diversos sentidos à que propôs John Rawls (cf. RAWLS, 1981; 2000); além disso, sua “idealidade” avança do caráter apenas teórico, como um fruto da imaginação, para um objetivo social e moral a perseguir-se. Nesse sentido, a partir do momento em que é u’a meta efetivamente perseguida, o estado normal passa a realizar-se.

5.2. A transição da teocracia à sociocracia, ou: sociedades orgânicas e períodos críticos

A teoria histórica de Comte pode ser exposta por meio da teoria da longa transição entre as teocracias e a sociocracia; em termos propriamente sociológicos, ela corresponde à teoria da Dinâmica Social. Se levarmos em consideração a principal obra sociológica de Comte, o *Sistema de política positiva*, veremos que seu subtítulo é, de maneira esclarecedora, *Tratado de Sociologia instituindo a Religião da Humanidade*. Seus quatro volumes estão organizados da seguinte maneira:

- volume 1 (1851): *Discurso sobre o conjunto do Positivismo e Introdução geral*
- volume 2 (1852): *Estática Social*
- volume 3 (1853): *Dinâmica Social*
- volume 4 (1854): *Quadro do futuro e Opúsculos de filosofia social*

O *Discurso sobre o conjunto do Positivismo* (COMTE, 1957⁹⁶) foi preparado desde 1846 e publicado em 1848 como uma apresentação geral à aplicação da doutrina positivista a questões sociológicas e políticas, além de abordar questões de importância imediata – a situação do proletariado, por exemplo –, cuja oportunidade foi indicada pela revolução francesa de 1848. Já os *Opúsculos de filosofia social* (COMTE, 1972) são seis artigos, de extensões variáveis, escritos entre 1819 e 1828, que apresentam ensaios teóricos sobre questões filosóficas, históricas ou epistemológicas e que indicam as preocupações iniciais de Comte – aliás, realizadas em sua maturidade. Excetuando esses dois conjuntos de textos, que funcionam como um preâmbulo e como um apêndice gerais, o *Sistema de política* em seus quatro volumes segue uma progressão lógica: as bases biológicas da natureza humana, com a explicação dos vários instintos (egoístas, altruístas, inteligência, atividade prática); a *Estática Social*, como elementos comuns a todas as sociedades; a *Dinâmica Social*, com a evolução da Humanidade desde o fetichismo até a Revolução Francesa e a fundação do Positivismo, bem como com a evolução histórica dos elementos apresentados na *Estática Social*; o quadro geral do futuro humano, com a constituição da sociocracia e a transição final do presente até o estado normal.

⁹⁶ Possivelmente a versão mais conhecida desse livro sem ser a encartada no v. I do *Sistema de política* é a tradução inglesa feita por John Henry Bridges, reeditada em 1957 e que citamos aqui. No Brasil há duas traduções parciais dessa obra: o primeiro terço do capítulo 1 foi publicado no volume dedicado a Comte na coleção “Os pensadores” (COMTE, 1996b); o capítulo IV foi publicado como uma separata pela Igreja Positivista do Brasil em 1945 (COMTE, 1945).

Para esta pesquisa, decidimos alterar a seqüência dos volumes na apresentação dos temas, de modo que antes de partes da Estática Social (correspondente ao volume II do *Sistema de política*) apresentaremos rapidamente elementos da Dinâmica Social (tratada no volume III do *Sistema de política*). Por que essa inversão? Porque não nos interessa tratar de como as várias instituições relacionavam-se nos diversos momentos históricos *passados*, mas concentrar-nos nas prescrições teóricas para o *presente*, com vistas ao *futuro*; em outras palavras, a exposição da filosofia da história de Comte servirá como um preâmbulo para a discussão das sugestões práticas feitas especificamente para as sociedades modernas⁹⁷. Na verdade, bem vistas as coisas, essa foi a marcha seguida inicialmente pelo próprio Comte, que desenvolveu inicialmente a Dinâmica Social (no *Sistema de filosofia*) (cf. COMTE, 1975) para então poder abstrair da temporalidade e teorizar a Estática Social (já no *Sistema de política*).

A exposição histórica deve assumir duas partes. A primeira refere-se ao conjunto das leis naturais da evolução histórica – são as três leis dos três estados –; já a segunda consiste propriamente no relato histórico, de cunho abstrato, com as transições. Vejamos cada uma dessas partes.

O pilar do Positivismo é a famosa “lei dos três estados”, segundo a qual todas as concepções humanas passam por três fases sucessivas – teológica, metafísica e positiva – com uma velocidade que varia de acordo com a complexidade do fenômeno considerado (cf. COMTE, 1934, p. 479). Essa lei dos três estados tem que ser completada pela lei do classamento das ciências, de acordo com a qual os vários fenômenos que se tornaram positivos podem ser agrupados em uma escala constituída a partir de critérios históricos (ou seja, cronológicos) e lógicos (isto é, teóricos), resultando na seguinte seqüência de ciências abstratas: Matemática, Astronomia, Física, Química, Biologia, Sociologia e Moral. No caminho que se percorre da Matemática à Moral, a simplicidade e a generalidade objetivas diminuem, ou seja, os fenômenos tornam-se cada vez mais complicados e restritos à realidade humana; inversamente, a complicação e a generalidade subjetiva

⁹⁷ Há outro motivo: a Dinâmica Social – compreendendo aí as questões teórico-metodológicas quanto a exposição histórica propriamente dita – é muito grande e não seria possível abordá-la adequadamente nos limites desta pesquisa.

aumentam, pois referem-se cada vez mais ao ser humano e submetem-se a uma quantidade cada vez maior de fenômenos por assim dizer de base. Em virtude de sua maior simplicidade, a Matemática foi a primeira ciência a constituir-se, seguida da Astronomia e assim por diante, até que o próprio Comte fundasse a Moral, na década de 1850⁹⁸.

Essas duas leis, como já vimos, têm ambas um caráter intelectual. Como a natureza humana apresenta também características afetivas e práticas, há também leis dos três estados para cada um desses dois outros âmbitos. A lei prática consiste no seguinte: “Com efeito, a existência humana começa por ser essencialmente militar, para se tornar enfim completamente industrial, passando por uma situação intermediária em que a conquista se transforma em defesa” (COMTE, 1934, p. 392). Já a lei afetiva estipula o seguinte: o sentimento predominante das associações humanas é inicialmente dirigido para as famílias, depois para as pátrias e finalmente para a Humanidade, de acordo com cada um dos instintos simpáticos (cf. COMTE, 1934, p. 479). Vejamos em detalhes cada uma dessas leis.

A atividade prática começa a constituir-se como uma atividade verdadeiramente coletiva, em que todos os grupos sociais colaboram para um fim comum, por meio da guerra de conquista. Para isso, é necessário que as sociedades tenham previamente uma certa complexidade mínima, com o desenvolvimento das pátrias, ou seja, com

⁹⁸ A palavra “Moral”, como de resto inúmeros outros conceitos empregados por Augusto Comte, apresenta uma ambigüidade em seu uso, referindo-se a uma ciência e a uma arte, ou, o que dá no mesmo, a uma perspectiva teórica e uma perspectiva prática. A Moral é a ciência abstrata que examina a realidade humana individual, seja em seu funcionamento mental, seja nas relações que cada indivíduo mantém com os demais – o que para alguns justifica o nome, mais esclarecedor para a sociedade contemporânea, de “Psicologia Positiva” (cf. TORRES, 1997). Esse estudo submete-se não apenas às variações sociais como depende da história humana como um todo, o que justifica a subordinação da Moral à Sociologia e a possibilidade de, ao abarcar o conjunto da existência humana, ser chamada também de uma verdadeira “Antropologia” (COMTE, 1929, v. II, p. 437). Ao mesmo tempo, a Moral é a primeira das artes, isto é, a primeira das formas de aplicação de conhecimentos teóricos a questões práticas, resultando no cuidado de cada indivíduo e, de maneira mais decisiva, na educação humana; assim, ser a “primeira das artes” é uma classificação ao mesmo tempo ordinal e cardinal, ou seja, refere-se a uma questão teórica e também à sua dignidade. A Moral foi elevada à categoria de sétima e derradeira ciência abstrata no final do volume II do *Sistema de política* e, se não tivesse falecido em 1857, Comte dedicaria a ela dois volumes da sua *Síntese subjetiva*, a serem escritos em 1858 e 1859. Para uma exposição sintética mas eficiente dessas questões, cf. Lazinier (1999).

a ultrapassagem dos vínculos estritamente familiares e também da organização socialmente estática própria ao sistema de castas. Os vínculos puramente familiares são próprios ao fetichismo, em que a divisão do trabalho é bastante rudimentar e em que a guerra dirige-se para o extermínio dos inimigos. O sistema de castas é próprio às teocracias; embora as teocracias instituam uma colaboração entre diversas famílias e grupos sociais, que se especializam em suas atividades cotidianas, o que há de comum a cada sociedade teocrática é a troca de serviços e o ordenamento geral da sociedade: entretanto, não existe uma atividade preponderante sobre todas as demais que as subordine e confira uma persepectiva de fato coletiva aos esforços parciais e locais, ultrapassando os egoísmos familiares em direção uma realidade cívica; além disso, embora as teocracias também guerreiem, de modo geral elas tendem ao pacifismo em virtude do isolamento que buscam (para evitar a preponderância dos guerreiros).

A atividade assume a forma da guerra conquistadora com as sociedades politeístas dominadas pelos guerreiros: os grandes exemplos são a Grécia e, acima de tudo, Roma. Os romanos, em particular, realizaram o que podemos chamar de “tipo ideal de sociedade militar conquistadora”, pois, internamente, os vários grupos, classes e famílias convergiam para um objetivo comum, coletivo, que era a ampliação dos domínios romanos e a anexação de outros povos; externamente, os povos anexados não eram apenas dominados, ou seja, explorados, mas eram verdadeiramente incorporados ao império que se constituía, colaborando por sua vez no esforço comum: embora evidentemente em suas relações externas Roma caracterizasse-se por um egoísmo coletivo – como, de resto, todos os outros povos de então –, internamente era possível considerar o desenvolvimento de relações altruístas⁹⁹. Dessa forma, a importância atribuída por Augusto Comte aos romanos – e, por extensão, à fase da atividade militar conquistadora – é quase paradoxal, pois a conquista em si não era o objetivo, mas a constituição de *esforços verdadeiramente coletivos* seguidos da *incorporação das populações submetidas*: o paradoxal pode ser indicado pela famosa fórmula de Júlio César, “Fazemos a guerra para levar os hábitos da paz”.

⁹⁹ Além disso, considerando que os domínios romanos aumentaram cada vez mais, até as anexações cessarem durante o reinado de Trajano e regredirem um pouco com Adriano, o âmbito desse altruísmo interno aumentou cada vez mais.

Ampliada ao máximo possível essa grande zona de incorporação social, a conquista cessa e dá lugar à defesa das regiões conquistadas. Mais do que isso: os hábitos propriamente guerreiros cedem lugar a hábitos pacíficos, de modo que a guerra não visa mais propriamente à conquista, mas à defesa dos territórios, sendo que os chefes militares têm a obrigação de defender a população civil em vez de ampliar as áreas sob sua responsabilidade. Essa fase corresponde ao declínio do Império Romano e ao conjunto da Idade Média.

O desenvolvimento dos hábitos pacíficos conduz a atividade prática a desenvolver-se na direção de relações pura ou preponderantemente pacíficas, por meio do trabalho livre ou em vias de libertar-se. O movimento moderno consiste, em uma primeira fase, na constituição de territórios marcados internamente pela atividade pacífica e industrial; em uma segunda fase, as relações entre os diversos países tendem a pacificar-se e a assumir o caráter industrial. Dessa forma, a grande tendência histórica é a proscrição fática, política, econômica e moral da guerra, substituída pelas relações pacíficas e pelas diversas trocas entre as populações.

A terceira lei dos três estados refere-se aos sentimentos, ou aos afetos. Ela indica que a sociabilidade humana começa restrita às famílias: o círculo máximo de fidelidade dos indivíduos é o doméstico, em que valem os laços de sangue e as estruturas de parentesco. Relativamente aos instintos simpáticos identificados por Comte, a família baseia-se na veneração, isto é, no respeito que os mais jovens, os mais fracos e os atuais devem aos mais velhos, aos mais fortes e aos antepassados. A veneração afirma as relações de dependência dos atuais em relação a quem vem e veio antes, ou seja, esboça em grandes linhas a noção de continuidade histórica.

A passagem das famílias para as teocracias permite a extensão da sociabilidade para os sentimentos cívicos, baseados no apego, ou seja, nas relações que ligam entre si os iguais e aqueles que desenvolvem suas atividades no presente; dessa forma, a noção de solidariedade social desenvolve-se nesse momento. Todavia, como vimos há pouco, as teocracias instituem de maneira bastante imperfeita os sentimentos cívicos, pois que elas não são um único conjunto, mas mais a reunião de castas e famílias especializadas sob a dominação de um sacerdote. Dessa forma, o sentimento cívico, bem como a solidariedade a ele

vinculada, ocorre apenas a partir das sociedades militares conquistadoras.

O terceiro grau da sociabilidade refere-se à sua extensão universal, ou seja, para toda a Humanidade, independentemente de família ou de pátria – ou, podemos acrescentar, de religião ou raça¹⁰⁰. Esse vínculo supõe o enfraquecimento e a transformação dos egoísmos nacionais, assim como a sociabilidade cívica pressupõe o mesmo em relação aos egoísmos domésticos; além disso, pressupõe e ao mesmo tempo ensina a atividade pacífica, em que todos os seres humanos são percebidos como membros de um único grande grupo.

O instinto afetivo implicado na Humanidade é o da bondade, que, não por acaso, é o mais fraco e o mais difícil de ser desenvolvido e mantido; ele refere-se aos cuidados dos mais velhos, dos mais fortes e dos atuais em relação aos mais fracos, aos mais novos e aos posteriores. Dessa forma, a bondade é simétrica à veneração e completa as relações que a última estabelece de continuidade histórica, ao estender para o futuro o que se dirigia antes apenas para o passado. Essa extensão para o futuro é decisiva para a compreensão da idéia de Humanidade, pois a *continuidade* – para a frente e, acima de tudo e cada vez mais, para trás – é maior e mais importante que a *solidariedade*.

Na teoria comtiana da natureza humana, os sentimentos (ou afetos) dominam a existência humana, mas afetam a conduta apenas indiretamente, pois os núcleos cerebrais afetivos não têm ligação direta com o exterior, ao contrário da inteligência – que têm os nervos dos vários sentidos para realizar a ligação do exterior com o cérebro – e da

¹⁰⁰ Embora não seja o nosso objeto aqui tratar da importância sociológica (ou de sua ausência) do conceito de raça, convém indicá-la para evitar ambigüidades e alguns preconceitos. De maneira muito clara, Comte não leva a sério as classificações sociológicas baseadas nas raças ou melhor, nas teorias que derivam conseqüências determinísticas da carga genética expressa pelo fenótico. Para ele, as raças são fruto da adaptação humana aos ambientes que as populações habitam e não têm conseqüência na possibilidade de evolução humana. Aliás, os climas também são desconsiderados por Augusto Comte como fatores explicativos sociológicos e ambos os conceitos – raças e climas – são percebidos como pseudocientíficos (COMTE, 1929, v. II, cap. VII, p. 449-450). Essa desconsideração está exposta desde o início de sua carreira, ao criticar o peso dado por Montesquieu a tais fatores (cf. COMTE, 1975, lição 47).

atividade prática – cujos órgãos cerebrais também se vinculam diretamente com o exterior¹⁰¹.

O resultado da constituição cerebral dos instintos humanos para as leis dos três estados é variado. Como os sentimentos têm uma ligação indireta com o exterior, dependendo da inteligência e da atividade prática para desenvolverem-se, a sua evolução histórica está condicionada pela evolução das outras duas partes. Já a atividade prática depende muito de cada momento histórico e, por ser por definição objetiva, ela por assim dizer esgota-se em si mesma, não sendo capaz de desenvolver uma continuidade em sentido forte. Já a inteligência, embora não seja o motor da atividade humana, é a responsável por guiar os nossos vários esforços e, ao manter a memória, é também capaz de instituir a continuidade subjetiva. Disso resulta que, embora a inteligência seja subordinada aos sentimentos e à atividade prática na economia geral do ser humano, em termos históricos é a lei dos três estados intelectuais que prevalece (cf. COMTE, 1929, v. III, cap. I).

Cada uma dessas três leis, como se vê, considera a história humana 1) em grandes traços, 2) relativos a aspectos específicos. Comte não tem a pretensão – que verificaremos ao longo desta pesquisa – de fazer previsões específicas para questões “micro-sociológicas”; suas leis fornecem parâmetros gerais da evolução humana, não prescrições específicas para cada acontecimento cotidiano.

Além disso, como não poderia deixar de ser, há uma relação lógica entre essas leis que vai além da relativa coincidência cronológica dos momentos de sua aplicação: “[...] elas se correspondem

¹⁰¹ Eis como Augusto Comte resume a sua teoria cerebral, vinculando os instintos à realidade externa: “O conjunto desses dezoito órgãos cerebrais constituiu o aparelho nervoso central, que, por um lado, estimula a vida de nutrição e, por outro lado, coordena a vida de relação ligando suas duas espécies de funções exteriores. Sua região especulativa comunica diretamente com os nervos sensitivos e sua região ativa com os nervos motores. Porém sua região afetiva não tem necessidades nervosas, senão com as vísceras vegetativas, sem nenhuma correspondência imediata com o mundo exterior, que só se liga a ela por meio das duas outras regiões. Esse mesmo centro essencial de toda a existência humana funciona continuamente, em virtude de repouso alternativo das duas metades simétricas de cada um dos seus órgãos. Quanto ao resto do cérebro, a intermitência periódica é tão completa como a dos sentidos e dos músculos. Assim, a harmonia vital depende da principal região cerebral, sob cujo impulso as outras duas dirigem as relações, passivas e ativas, do animal com meio” (COMTE, 1934, p. 189).

espontaneamente; porquanto a síntese fictícia adapta-se à guerra como a religião positiva ao trabalho; sente-se mesmo que o espírito metafísico devia ter prevalecido enquanto a atividade militar foi essencialmente defensiva” (COMTE, 1934, p. 393-394). Essa conexão é central para caracterizarmos ao mesmo tempo cada uma dos grandes momentos históricos descritos pelas leis dos três estados e indicar com precisão o caráter do “espírito positivo” e da política a ele correspondente, como se pode perceber na seguinte passagem: “[...] les opinions non démontrables et les autorités non discutibles s’appuient mutuellement”¹⁰² (COMTE, 1929, v. II, p. 83). Inversamente, o espírito positivo abre a possibilidade simultânea de examinar-se as várias opiniões – que devem basear-se nas observações de fato e na experiência – e de fiscalizar as ações do poder Temporal – que devem realizar-se às claras e de maneira justificada, além de não impedirem o seu livre exame pela sociedade civil. Adiantando-nos na explicação, o que há aí são os dois extremos da transição humana, com a submissão absoluta aos poderes Temporal e Espiritual misturados na teocracia e as liberdades e as responsabilidades mútuas entre os dois poderes na sociocracia.

Outro aspecto a respeito das leis dos três estados é que a grande evolução humana é lida por Augusto Comte com base na grade fornecida pelo cruzamento delas três; como tais leis tratam de momentos determinados que mantêm entre si diversas relações, a narrativa histórica positivista é bastante rica e nada “mecânica”. Antes de passarmos a ela, importa indicar que o próprio Comte dedicou-lhe extensas páginas: o volume V inteiro e a primeira metade do volume VI do *Sistema de filosofia* e mais o volume III inteiro do *Sistema de política*, cada um deles com entre 400 e 600 páginas. Parece claro que não é possível, nos limites desta pesquisa, apresentar todos os detalhes dessa filosofia da história; além disso, o nosso objeto de investigação é a teoria política comtiana, não seus relatos históricos: a exposição que faremos, em consequência, é bastante resumida e limitada ao que nos interessa¹⁰³.

¹⁰² “[...] As opiniões não demonstráveis e as autoridades não discutíveis apóiam-se mutuamente”.

¹⁰³ Embora conforme comentamos a Dinâmica Social tenha ocupado, feitas as contas, uma parte considerável da elaboração sociológica comtiana, é possível encontrar uma condensação dela no *Catecismo positivista* (COMTE, 1934, cap. 12-13).

Do ponto de vista histórico, a primeira forma de compreender a realidade é fetichista, a que corresponde a associação familiar. Tanto a família quanto o fetichismo são afetivos, ou seja, baseiam-se nos sentimentos e atribuem à realidade a afetividade própria ao ser humano. O fetichismo percebe na atividade da matéria (orgânica e inorgânica) um sinal de vida e de intencionalidade, ainda que não propriamente passível de manifestação ou de compreensão direta. Embora as famílias possam constituir grupos maiores ou menores, o fato de serem nômades impede a especialização prática resultante da divisão mais aprofundada de trabalho: dessa forma, o fetichismo é caracteristicamente familiar, isto é, afetivo. Esses dois atributos do fetichismo resultam na sua espontaneidade, o que equivale a dizer que todas as populações humanas iniciaram-se no fetichismo, algumas permanecendo nele, outras avançando em direção à sociocracia.

A afetividade espontânea do fetichismo tem algumas importantes qualidades intelectuais. Ao atribuir vida à realidade cosmológica, o fetichismo também lhe atribui volição, ou seja, vontade; ao mesmo tempo, o fetichismo percebe sobre o ser humano o império da realidade externa, a que cabe submeter-se para respeitar as vontades. Disso se segue que: 1) o fetichismo engendra o respeito à realidade externa, permitindo a cuidadosa conservação da natureza e dos produtos humanos; 2) com a idéia do fatalismo, o fetichismo inicia um dos princípios da filosofia positiva, que é a subordinação do interior ao exterior; com isso, o exterior alimenta, regula e orienta o interior, que, por sua vez, pode modificar o exterior; 3) a concepção do fatalismo com as vontades pode engendrar tanto a pesquisa das leis naturais quanto a atribuição das vontades arbitrárias, isto é, o fetichismo abre as duas vias gerais de percepção da realidade, seja por meio da relatividade positiva, seja por meio do absolutismo teológico.

Embora no *Sistema de filosofia* Comte tenha depreciado o fetichismo, a reavaliação da importância dos sentimentos levou-o a mudar de perspectiva no *Sistema de política*, resultando em que essas qualidades do fetichismo foram valorizadas ao ponto de serem incorporadas ao Positivismo, à sociocracia final. Essa incorporação – que Juliette Grange (1996) com felicidade chamou de “neofetichismo” –, por sua vez, justifica-se de duas formas: 1) a espontaneidade do fetichismo fornecerá um potente estímulo geral ao Positivismo; 2) as

qualidades intelectuais e afetivas do fetichismo permitirão importantes complementos morais, intelectuais e práticos à sociocracia: a) ao permitir compreender melhor a realidade (com as vontades fetichistas completando as leis naturais naquilo que ainda não conhecemos e naquilo que não temos como conhecer); b) ao respeitarmos melhor o império da realidade sobre o ser humano (de modo a submetermo-nos a ela e resignarmo-nos frente ao que não é possível modificar e ao mudar o que é possível mudar, dentro dos limites da ação); c) ao termos a veneração pelos objetos e pela natureza¹⁰⁴.

O fetichismo é nômade; ao fixar-se em um solo, ao sedentarizar-se, sua percepção da realidade muda, em que o império da fatalidade natural passa para as existências aparentemente mais fixas e sem dúvida mais distantes da intervenção humana, os astros. Constitui-se dessa forma a astrolatria, que é a forma extrema de fetichismo e uma transição para as teocracias. O sedentarismo permite que as famílias aumentem de tamanho e associem-se com outras, de modo a ocorrer de maneira mais marcada a divisão do trabalho. Todavia, essa divisão do trabalho opera-se entre as famílias, não entre os indivíduos, o que resulta no sistema de castas. Em termos de sistema de pensamento, a astrolatria deixa para trás o fetichismo e conduz à teologia, ou seja, deixa de atribuir vida e vontade a todos os seres e passa a atribuir o movimento dos corpos como devidos não à sua atividade intrínseca, mas a vontades exteriores a eles – os deuses. Concomitante a isso é a justificação e a ordenação social, feita agora sob os auspícios divinos, o que constitui as teocracias.

¹⁰⁴ As opiniões de Comte sobre o fetichismo mereceram comentários diversos de Lévi-Strauss, que foi provavelmente o autor contemporâneo que mais estudou e valorizou o pensamento fetichista. Enquanto na primeira edição de *O pensamento selvagem*, de 1962, Lévi-Strauss criticou bastante a opinião de Comte exposta no *Sistema de filosofia* (LÉVI-STRAUSS, 2002, cap. 6), na edição mais recente, de 2008, o antropólogo belga elogiou largamente a afirmação da complementaridade do pensamento “selvagem” com o pensamento científico exposta no *Sistema de política* (LÉVI-STRAUSS, 2008, cap. 8): na verdade, essa complementaridade baseada em uma origem comum é a tese de *O pensamento selvagem*. Isso nos conduz a uma outra questão: Eduardo Viveiros de Castro (2002, cap. 10) argumentou recentemente que o pensamento ocidental consideraria como desvairado o pensador que incorporasse de maneira positiva às suas reflexões a forma de pensar própria ao fetichismo: ora, foi precisamente o que ocorreu com Augusto Comte, que em virtude do seu “neofetichismo” foi tachado com sucesso por Stuart Mill de “mentalmente em declínio” (cf. STUART MILL, 1866, parte II; para duas réplicas a essa crítica, cf. BRIDGES, 1910; CARNEIRO, 1981). Ora, há que se reconsiderar a tese do declínio mental – como, aliás, já têm feito, além do próprio Lévi-Strauss, Juliette Grange e também Laurent Fédi (2008).

Embora inicialmente Comte tenha incluído o fetichismo no movimento mais amplo da teologia, ao escrever o *Sistema de política* distinguiu de maneira mais marcada o primeiro da segunda e caracterizou o modo politeísta como a principal modalidade teológica, devido à sua extensão geográfica, à sua duração cronológica e à sua importância sociológica. Assim, as sociedades teocráticas são as primeiras efetivamente teológicas; do ponto de vista social, elas caracterizam-se por constituírem, ainda que de maneira precária e embrionária, a sociedade política propriamente dita, isto é, as pátrias. Essa precariedade é devida ao caráter de casta, que, como já indicamos, consiste mais em uma justaposição de famílias especializadas do ponto de vista prático que em um esforço contínuo de todos os elementos sociais para um objetivo prático comum. As teocracias são dominadas pela casta dos sacerdotes e têm um caráter estacionário: o que lhes importa é manter sua constituição ao longo do tempo, sem necessariamente se preocupar com a dominação de outros povos: o Egito e, ainda mais, a Índia são os seus melhores exemplos, embora não os únicos. Todos os povos que deixaram o fetichismo avançaram para o politeísmo, cuja primeira fase é a teocracia e cujas fases subseqüentes são as sociedades militares conquistadoras; os monoteísmos, por outro lado e adiantando um pouco o relato, constituem a derradeira fase da teologia e, como tal, representam sua decadência: as sociedades monoteístas, em comparação com as politeístas, são em menor quantidade, de menor extensão geográfica e de duração menor.

Os sacerdotes teocráticos preocupavam-se em regular todas as relações sociais e todos os aspectos da existência humana: por essa preocupação com a totalidade humana e por sua efetiva regulação, ou seja, por questões *morais*, Comte atribui grande valor às teocracias. Realcemos esse aspecto: nas teocracias, o sacerdócio regulava as relações sociais e os vários elementos subordinados a ele acatavam suas decisões. Comte percebia na dominação política, ou temporal, do sacerdócio uma fatalidade histórica para aquele momento, mas algo inaceitável para uma realidade normal (conforme o conceito de “normal” visto em seção anterior), em que os poderes Espiritual e Temporal têm que estar separados: mas, ainda assim, a regulação da existência humana por meio de valores compartilhados instituídos e mantidos por um sacerdócio independente é um ideal aceito e mantido por Augusto Comte. A distância que separa a teocracia da sociocracia consiste no desenvolvimento das forças sociais – que, afinal, devem

existir para que se possa regulá-las –, o que equivale à realização das três leis dos três estados. A realidade teocrática, assim como a fetichista, constituía uma síntese (absoluta) e a sua sociedade era orgânica; as passagens para as outras formas de pensamento e de organização social ocorreram graças a críticas à síntese teocrática, em que algum(ns) elemento(s) da teocracia era(m) criticado(s) até que se instaurasse uma nova síntese filosófica e uma nova sociedade orgânica. Todavia, cada uma das novas sínteses e das novas organicidades eram parciais: ao contrário das teocracias iniciais – e da sociocracia final –, desenvolvia e regulava apenas um aspecto da existência humana, deixando os demais sem regulação. Cada novo passo adiante corroeu um pouco mais da ordem teocrática inicial, de modo que cada novo passo foi um avanço na crítica: do ponto de vista filosófico, o instrumento para a transição entre uma ordem anterior e a nova ordem foi a metafísica, de modo que seu caráter dissolvente, ainda que sempre crítico, destruidor, teve em diversas ocasiões um papel orgânico.

Repitamos algo dito há pouco: a teologia adota uma das vias abertas pelo fetichismo para explicar a realidade – na verdade, a única possível na marcha histórica do ser humano –, qual seja, a via do absolutismo das causas e das vontades. De acordo com essa perspectiva, os seres inanimados são destituídos de vida – portanto, de maneira contrária a fetichista – e sua atividade é devida à intervenção volitiva e caprichosa de seres invisíveis responsáveis pela relativa ordem natural, em tudo semelhantes ao ser humano – embora destituídos de limites e regras em suas vontades¹⁰⁵.

O absolutismo filosófico justifica duas instituições socialmente centrais: a confusão dos dois poderes e a escravidão dos trabalhadores. No que se refere à confusão dos poderes, é fácil perceber que, como indicou Comte, “[...] ninguém pode limitar-se a aconselhar quando fala em nome de uma autoridade sem limites, cujas inspirações todas se transformam naturalmente em comandos absolutos” (COMTE, 1934, p.

¹⁰⁵ A partir do politeísmo, com a via aberta na direção do absolutismo filosófico, a lei dos três estados intelectuais já passa a valer. Dessa forma, há alguns fenômenos que, devido à sua universalidade e à sua simplicidade, são quase que imediatamente tornados positivos e afastados das vontades absolutas, como é o caso do peso (e, por extensão, da gravidade). Essa observação Comte deve a Adam Smith (COMTE, 1972d, p. 141), presente em uma obra bem menos conhecida do pensador escocês, a sua *História da Astronomia* (cf. SMITH, 1930).

400). No que se refere à escravidão, ela era uma consequência do sistema de conquistas e um avanço em relação às práticas do fetichismo: afinal de contas, ser tornado prisioneiro e submetido a trabalhos forçados era um resultado natural das conquistas militares a que todos estavam sujeitos; ao mesmo tempo, tornar-se prisioneiro era melhor que ser morto, como ocorria muitas vezes no fetichismo. Por outro lado, a escravidão era a contrapartida às ações militares, pois era necessário que alguém realizasse os trabalhos civis que sustentassem a sociedade como um todo e as conquistas em particular¹⁰⁶.

O politeísmo teocrático, dominado pelos sacerdotes, é estático, é conservador; ele regula as forças humanas sem que tais forças estejam desenvolvidas; ele regula sem ter propriamente o que regular. Ao mesmo tempo, embora as teocracias tenham durado séculos, suas existências sempre chegaram ao fim com os guerreiros sublevando-se em relação aos sacerdotes; dessa forma, na confusão entre os poderes Temporal e Espiritual, o predomínio deixava de pertencer aos sacerdotes (elemento espiritual) e passava aos guerreiros (elemento temporal): com isso, surgiram as sociedades militares conquistadoras – já caracterizadas em traços rápidos quando tratamos da lei dos três estados práticos –, ou politeísmo progressivo.

O fetichismo é universal, devido à sua espontaneidade, e a teocracia constitui as primeiras síntese e sociedade orgânica: por esses motivos, eles são universais ou universalizáveis em termos de marcha histórica. Já a marcha que vai da teocracia ou, mais precisamente, do politeísmo progressista à sociocracia é específica do Ocidente, pois ela ocorreu apenas no que veio a chamar-se de “Ocidente”; como essa passagem teve *três* grandes momentos entre as teocracias iniciais e a

¹⁰⁶ Como, entre outras questões, a escravidão antiga era a consequência do sistema de conquistas, em que, em vez de serem mortos, os derrotados trabalhavam, Comte não a percebia como passível de comparação legítima com a escravidão moderna, negra, percebida como uma “monstruosidade” injustificável moral e socialmente (COMTE, 1934, p. 401-402). Mais especificamente, a escravidão moderna alterou bastante a sociabilidade dos povos que a praticaram, em particular nas Américas (COMTE, 1929, v. IV, p. 495), degradando senhores e escravos; ao escrever suas obras, Comte preconizava o fim imediato da escravidão negra, o pagamento de indenizações e, no caso dos escravos das colônias francesas, a cessão do Caribe aos descendentes dos africanos emigrados à força para lá (COMTE, 1929, v. IV, p. 520).

idade moderna – Grécia, Roma e Idade Média –, Comte denomina-a de “tríplice transição ocidental”, cuja duração é de longos 30 séculos¹⁰⁷.

A seguinte citação – longa, mas necessária – explica a sequência dos aspectos desenvolvidos na tripla transição:

“A ordem destas três evoluções parciais resulta desde logo de seu destino comum. Porquanto cumpria então sobretudo desenvolver as forças humanas, sem aspirar ainda a discipliná-las, a não ser pelo seu antagonismo espontâneo. Todo esforço prematuro para regular o conjunto de uma teocracia sempre iminente tornara-se contrário ao surto especial que se queria secundar. Eis aí porque o sentimento, principal fonte da disciplina humana, teve de ser por longo tempo desprezado, de modo a não prevalecer senão quando o desenvolvimento teórico e prático estivesse bastante adiantado. A própria expansão de nossas forças exigia que a inteligência precedesse a atividade [prática]; porque, a marcha ativa tendendo então a reunir todos os politeístas progressivos sob um mesmo domínio, se teria tornado incompatível com a plena liberdade que exige a evolução especulativa, se esta não houvesse efetuado previamente” (COMTE, 1934, p. 409-410).

Em outras palavras, o desenvolvimento moral – que permite de fato a disciplina – só poderia ocorrer por último, como uma preparação para a regulação; da mesma forma, o desenvolvimento intelectual teria que ocorrer antes do prático, a fim de desfrutar de uma liberdade especulativa inviável em um regime que buscasse a dominação universal: é assim que a transição ocidental ocorreu sucessivamente com a Grécia (inteligência), com Roma (atividade) e com a Idade Média (sentimentos).

¹⁰⁷ A transição ocidental começa com o fim dos tempos homéricos e vai em princípio até o século XIX; se incluirmos aí as durações do fetichismo e da teocracia, que Augusto Comte indicava como sendo muito maiores, a compreensão da história humana no registro positivista chega a alcançar 40 ou mesmo 50 séculos.

Cada uma dessas etapas incorporou as anteriores e preparou o surgimento da seguinte: Roma absorveu e difundiu o conhecimento grego, além de pôr fim às disputas intestinas dos helênicos; da mesma forma, a dominação romana criou as bases sociais para que o catolicismo regulasse os sentimentos e tentasse a separação entre os dois poderes. Houve, dessa forma, uma continuidade: a teocracia surgiu do fetichismo e, embora os politeísmos progressistas tenham subvertido a preponderância política das teocracias, manteve o conjunto de seus hábitos; Roma absorveu a Grécia e preparou o ambiente sociológico para o catolicismo e o feudalismo. Em toda essa longa passagem, a noção de continuidade histórica rompeu-se apenas a partir do advento do catolicismo, que, no dizer de Comte, negou seus pais apenas para ser negado por seus filhos (protestantes e deístas) (COMTE, 1934, p. 423-424).

A Grécia, ao concentrar-se na inteligência, foi o primeiro elemento da transição ocidental, desenvolvendo sucessivamente a poesia, a filosofia e a ciência. Comte indica em diversos momentos que nem o fetichismo nem a teocracia têm nomes individuais que indiquem suas elaborações; a homenagem devida a essas formas de organização social deve ser feita em termos genéricos e abstratos, sem a possibilidade concreta que a transição ocidental oferece; essa ausência de nomes, para Comte, é um motivo de lamento¹⁰⁸ (COMTE, 1929, v. IV, 401-402; 1899, p. 174; 1934, p. 404). Isso já não ocorre a partir do caso grego, em que as três formas de desenvolvimento intelectual são resumidas no Positivismo por Homero, Aristóteles e Arquimedes.

Indicamos anteriormente que a existência cívica desenvolve-se a partir do politeísmo progressista, em que há de fato uma atividade coletiva, no caso voltada para a conquista de outros povos. Entretanto, essa afirmação é mais adequada para os romanos que para os gregos: como se sabe, a Grécia foi incapaz de evitar as lutas intestinas e de desenvolver uma atividade conquistadora de maior amplitude; mesmo Alexandre Magno, que integrava o mundo helênico, constituiu um império que, embora gigantesco em seu auge, durou cerca de 15 anos

¹⁰⁸ No caso específico da teocracia, a ausência de nomes dos politeísmos conservadores obrigou Comte a adotar, no seu calendário positivista concreto, o expediente de representar essa fase por meio de Moisés, que fundou uma teocracia excepcionalmente *monoteísta* (COMTE, 1934, 404).

apenas. Em termos políticos, todavia, importa notar que a Grécia teve o grande mérito de resistir à e repelir a expansão da teocracia persa.

Comte indica que a Grécia não se constituiu de fato em um esforço coletivo; seus principais méritos consistem nos esforços de alguns pensadores em meio a uma população passiva; aliás, o conjunto dos povos gregos é considerado pelo fundador do Positivismo como tendo sido sacrificado a esse desenvolvimento intelectual, pois, além dele, tais povos não conseguiram constituir nada de durável: não seguiam mais a disciplina teocrática, não realizaram as conquistas, não desenvolveram os hábitos industriais (isto é, pacíficos)¹⁰⁹. Mesmo o estímulo à inteligência foi bastante específico, com exceção de alguns grandes nomes que realizaram obras de arte meritórias ou estabeleceram as bases de reflexões filosóficas, morais e científicas positivas.

Dessa forma, convém notar que a avaliação comtiana da Grécia é bastante negativa em seu conjunto, pois o estímulo lá conferido à inteligência foi feito literalmente às custas de qualquer disciplina. Isso é coerente com a metafísica – criada aliás pelos gregos (COMTE, 1929, v. II, p. 94) –, pois ela corresponde à dissolução da filosofia teológica e dirige-se à positividade; acorde com seu caráter dissolvente, a metafísica é crítica, isto é, destruidora e insubmissa. A afirmação da inteligência foi feita às custas da atividade prática, ou melhor, com a pretensão de os pensadores dominarem a atividade: essa proposta grega de submissão do poder Temporal ao poder Espiritual – tão facilmente verificável na obra de Platão – estabelece, aliás, o padrão de dominação do poder político pelos literatos, o que foi chamado por Augusto Comte de “pedantocracia”¹¹⁰.

¹⁰⁹ Rodolfo Paula Lopes lembrou, aliás, que Comte atribuiu o surgimento dos pensadores gregos devido à sua oposição à teocracia somada à sua incapacidade militar: “Or, parmi tant d'écrivains – même marxistes – qui se sont évertués à expliquer le miracle accompli par l'esprit humain dans la Grèce antique, Auguste Comte est le seul à l'avoir attribué essentiellement à un antagonisme de classe ou plutôt de caste” (PAULA LOPES, 1981, p. 327). (“Ora, entre tantos escritores – mesmo marxistas – que se esforçaram para explicar o milagre realizado pelo espírito humano na Grécia antiga, Augusto Comte é o único a tê-lo atribuído essencialmente a um antagonismo de classe ou, antes, de casta”).

¹¹⁰ Veremos nos capítulos e seções subseqüentes que, para Comte, a política normal deve caracterizar-se pela separação dos poderes, pela subordinação do poder Espiritual à preponderância prática do Temporal e pelo caráter apenas material (e não doutrinário ou doutrinador) do Estado. Dessa forma, importa notar desde já que a política positiva rejeita tanto a “pedantocracia” quanto, em termos mais contemporâneos, a tecnocracia; como argumentou

O politeísmo romano permitiu corrigir esses problemas da inteligência grega, ao subordinar o pensamento à ação. Aliás, é notável como, em contraposição ao juízo sobre a Grécia, a opinião de Comte sobre Roma é bastante favorável, pois, como indicamos anteriormente, os romanos desenvolveram a atividade prática guerreira a fim de estabelecer uma grande comunidade pacífica. De modo mais específico, as contribuições particulares de Roma foram 1) a subordinação da inteligência à atividade prática e 2) a subordinação da vida privada à vida pública. Ao desenvolver uma política realmente coletiva, que permitia a convergência de todos os elementos sociais – aí incluídos os povos dominados e incorporados e também os escravos –, Roma estabeleceu um comportamento que indica que os esforços individuais e particulares devem convergir para a causa comum e que essa convergência é o padrão que deve regular os esforços e as atividades particulares. Dessa forma, a inteligência não é um fim em si mesma, disponível para divagações sem fim, mas guia e conselheira para a ação. Ao mesmo tempo, a vida privada não pode constituir-se no máximo âmbito de sociabilidade, em que a existência cívica assume um papel residual, mas, ao contrário, é a vida coletiva que deve orientar os esforços privados, de tal sorte que a família torna-se a preparadora para o convívio coletivo. Tanto em um caso quanto em outro, a preponderância da atividade prática fornece regras que disciplinam a existência humana.

Em termos históricos, Roma teve duas fases de durações mais ou menos iguais, indicadas pelos nomes dos regimes políticos: a república e o império. Enquanto a república foi progressista, consistindo na ampliação militar dos domínios romanos, com a incorporação progressiva dos povos dominados, o império foi conservador, ao manter e desenvolver a paz interna, caminhando em direção à atividade puramente pacífica. Dessa forma, os romanos representam para Comte um caso exemplar de sociedade; em sua opinião, eles foram os que mais

Jean Lacroix (2003, p. 101), “sua concepção de poder Espiritual afastava-o [...] de qualquer tendência tecnocrática”. Convém notar que, de qualquer forma, a noção de “tecnocracia” é habitualmente bastante vaga e confusa, unindo percepções sobre a importância da tecnologia na sociedade e nos valores (políticos em particular) e sobre os “técnicos” e os especialistas como “governantes”. Para uma discussão esclarecedora e até desmitificadora a respeito, cf. Gunnell (1982).

se aproximaram do tipo ideal de sociocracia, com a dedicação individual para o benefício coletivo ao longo de inúmeras gerações, como se percebe na seguinte citação: “Depuis Scipion et César jusqu’à Trajan et Constantin, les penseurs et les hommes d’État sentirent de plus en plus que l’ensemble du mouvement romain poussait à faire prévaloir les notions positives sur les croyances théologiques ou métaphysiques et l’activité industrielle sur la vie guerrière”¹¹¹ (COMTE, 1929, v. II, p. 472).

Foi no e do Império Romano que surgiu o catolicismo, a forma básica de monoteísmo para o Ocidente e que, na filosofia comtiana da história, deveria regular os sentimentos, por meio da repressão do egoísmo (pureza), com o auxílio do feudalismo e da cavalaria, que estimularam os sentimentos generosos (ternura). Ao mesmo tempo, o catolicismo esboçou a separação entre os dois poderes, realizada na alta Idade Média com a contraposição entre o papado e o imperador. Embora sejam esses os elementos que caracterizam de modo geral a importância da Idade Média, a discussão que Comte faz desse período é bem mais detalhada, por oferecer uma grande quantidade de aspectos que são complementares ou contraditórios entre si.

Começemos pelos dois principais traços indicados por Augusto Comte. Conforme vimos anteriormente, o desenvolvimento afetivo deveria suceder as marchas intelectual e prática, pois os sentimentos consistem nos próprios fundamentos dos princípios reguladores; além disso, a filosofia grega forneceu a base intelectual do catolicismo e o Império Romano, a base social e institucional da Idade Média. Entretanto, o desenvolvimento afetivo foi ambíguo nesse período, em particular se considerarmos a doutrina católica. O catolicismo dirige para uma outra vida os esforços desta e renega a existência coletiva, dirigindo tudo para o indivíduo: dessa forma, ocorre o estímulo do mais puro individualismo egoísta; na verdade, com maior precisão, surge a figura do “indivíduo”, integrante da “ideologia moderna” conforme definida por Louis Dumont (1992), ou seja, da mônada autocentrada, anistórica e antissocial. Esse indivíduo, ao dirigir-se diretamente para a

¹¹¹ “[...] Desde Cipião e César até Trajano e Constantino, os pensadores e os homens de Estado sentiram de mais a mais que o conjunto do movimento romano conduzia à prevalência das noções positivas sobre as crenças teológicas ou metafísicas e da atividade industrial sobre a vida guerreira”.

divindade e para a outra vida, busca ativamente afastar-se do convívio social – não é à toa que o monasticismo surgiu e desenvolveu-se ao mesmo tempo que o catolicismo triunfava (cf. LAFFITTE, 1897, lições 5-6; DUMONT, 1992, parte 1). Aliás, comenta Augusto Comte que esse caráter antissocial chocava os romanos, já na época dos primeiros cristãos (COMTE, 1929, v. II, p. 472; 1934, p. 417)¹¹². A doutrina católica, portanto, estimula o egoísmo e o individualismo, em vez de discipliná-los: mas, a *despeito da doutrina*, o sacerdócio católico, representado pelo papa e por vários doutores da Igreja, desenvolveu instituições, regras e padrões que controlaram o egoísmo e corrigiram do ponto de vista prático os problemas estimulados em termos teóricos.

Ainda assim, o desenvolvimento afetivo próprio ao catolicismo ocorreu mais pela *pureza* que pela *ternura*, ou seja, houve maior preocupação em reprimir o egoísmo que em desenvolver o altruísmo. Isso é coerente com a doutrina católica, haja vista a concepção de que o ser humano é “caído”, é ruim, é mau, é perverso e que a redenção (a bondade, a generosidade) é uma graça divina¹¹³. O desenvolvimento da ternura ocorreu pela cavalaria, que, no período das primeiras cruzadas, passou a idealizar as mulheres – em oposição ao caráter antifeminino do catolicismo – tendendo a substituir a Virgem Maria pelo deus cristão e, assim, aproximando-se do tipo humano. Aliás, as cruzadas tiveram um outro efeito importante, também contrário ao catolicismo: o choque cultural resultante do contato dos cruzados com os muçulmanos conduziu os cavaleiros (começando pelos templários) a emancipar-se da teologia, ou seja, a desacreditar na existência divina.

¹¹² Duas particularidades sobre a expressão “cristianismo” no Positivismo: 1) para Comte, a doutrina da Idade Média é o catolicismo, de que as dissensões protestantes são exatamente isso: dissensões e degradações; 2) o fundador do catolicismo foi São Paulo, que elaborou a doutrina e realizou o trabalho apostólico, embora atribuindo a Jesus Cristo a autoria de suas obras.

¹¹³ Essa concepção teve longa descendência: o homem exclusivamente egoísta é o quadro que nos oferece Thomas Hobbes e também Bernard de Mandeville – e, daí, para toda uma linhagem de teóricos da Economia (entre os séculos XVIII e XX) e da Ciência Política (no século XX). Sua reversão teórica só foi possível com as investigações médicas feitas por Xavier Bichat e, ainda mais, por François-Joseph Gall, no início do século XIX, que indicaram que o altruísmo é inato aos homens, em vez de ser uma dádiva divina. A importância disso consiste em permitir o estabelecimento de uma teoria moral normativa puramente humana.

No que se refere à separação dos dois poderes, ela iniciou-se nos começos do catolicismo e do Império Romano, em que a fê católica tinha que se manter separada do poder estatal. Para acomodar-se a essa realidade, comenta Augusto Comte que a doutrina católica foi obrigada a assumir uma série de complicações que, de outra forma, não seriam necessárias. A dinâmica do Império Romano, com a interiorização e a ruralização das populações, associada à desagregação política resultante das invasões germânicas, conduziu à constituição do feudalismo. Na verdade, a teoria comtiana da Idade Média divide-a em três momentos, cada um deles com três séculos de duração: do V ao VII, do VIII ao X e do XI ao XIII; a primeira parte caracterizou-se pela dispersão política, a segunda pela concentração e a terceira por ambas. Na primeira fase ocorreu a acomodação da nova realidade social, com os invasores germânicos estabelecendo-se no que antes era o Império, com a constituição do papado como um poder político e social independente e com a transformação dos antigos escravos em servos da gleba. Na segunda fase ocorreu o concurso dos vários povos estabelecidos no sentido de repelir as novas invasões externas; essa segunda fase teve como um de seus grandes líderes Carlos Magno, que fundou o que Comte chama de “República Ocidental”, ou seja, a reunião dos vários povos independentes entre si por meio de objetivos e doutrina comuns¹¹⁴. A terceira fase caracterizou-se tanto pelo concurso quanto pela independência, com a realização das cruzadas como um empreendimento comum e mais ou menos voluntário do Ocidente contra o avanço muçulmano (cujo êxito, em particular nas primeiras cruzadas, foi real, pois com elas o Islã mais ou menos cessou de buscar dominar a Europa, embora essa pretensão tenha terminado de fato apenas no século XVI, na batalha naval de Lepanto).

Enquanto a doutrina da separação entre os dois poderes pôde verificar-se em particular na segunda fase da Idade Média, na última ocorreu o embate entre os dois grandes poderes universais medievais, o império e o papado. Nesse período, por um breve momento o papado

¹¹⁴ Realcemos esse aspecto: muito mais que ao catolicismo ou ao papado, Augusto Comte atribui a Carlos Magno a fundação da “República Ocidental”, o que equivale à Europa. Essa consideração assume grande importância nos dias atuais, em que o papa Bento XVI afirma a origem exclusivamente *católica* da Europa, seja para tentar manter um domínio temporal da Igreja Católica, seja para impedir que a Turquia, de origem muçulmana, ingresse na Comunidade Européia (cf. KENTMEN, 2008; CAGAPTAY, 2009).

teve a preponderância política sobre o império, como ilustrado pela célebre ida a Canossa do imperador Henrique IV, em que ficou dias a fio ao relento, na neve, esperando ser admitido em uma choupana pelo papa Gregório VII, a fim de obter o perdão papal e recuperar o domínio sobre seus territórios. Nesse embate, em que cada um dos poderes pretendia o domínio absoluto sobre o outro e sobre a sociedade, ocorreu a neutralização mútua, com o resultado da ascensão política dos reis, que passaram a disputar com os nobres locais a preponderância central em seus territórios¹¹⁵. O esgotamento dos conflitos entre o papa e o imperador encerra para Comte a Idade Média, o que – diferentemente das datações historiográficas tradicionais, mais ligadas ao advento do Renascimento, da consolidação dos estados nacionais e mesmo do protestantismo – recua o início da era moderna para o século XIV, a partir do qual o sacerdócio católico, até então progressista, torna-se retrógrado, deixando de auxiliar o desenvolvimento social e procurando cada vez mais obstaculizar a dinâmica da sociedade.

O catolicismo apresenta problemas sociológicos mais amplos. Apesar de já termos afirmado, vale a pena repetir: enquanto do fetichismo até Roma houve uma continuidade histórica, em que cada novo regime reconhecia os seus antecedentes e mantinha com eles uma certa ligação, o catolicismo rompeu essa cadeia histórica, ao renegar seus antepassados. Embora tenha surgido das teocracias, da filosofia grega e da atividade romana, todos esses antecedentes foram desprezados e desconsiderados; dessa forma, o catolicismo vivia (como vive) no presente e almejando a um futuro no além-vida, mas não possui passado, exceto o seu próprio. Essa disposição foi reafirmada pelo protestantismo, que agiu em relação ao catolicismo como este agiu em relação ao politeísmo – com conseqüências que se estenderam ao século XVIII e além –; mas, tendo renegado seus antecedentes, o catolicismo não aceita ser renegado por seus descendentes.

¹¹⁵ A neutralização política final do papado ocorreu graças à ação da nascente monarquia francesa, com o longo episódio do cativeiro de Avignon, em que os reis da França obrigaram o papado a transferir-se para essa cidade no Sul da França, sob o controle francês. Por outro lado, a afirmação política das monarquias nacionais em contraposição tanto ao império como ao papado originou o conceito de soberania, a cujo respeito é muito útil e instrutivo o livro de Kritsch (2002).

Outro aspecto por assim dizer problemático do catolicismo é o fato de ter-se esgotado em virtude de seu desenvolvimento interno e não devido à substituição lenta e gradual de novas forças surgidas em seu interior, como ocorrera até o seu advento. Esse é outro aspecto da solução de continuidade produzida pelo catolicismo: como nossa narrativa indica, as passagens entre fetichismo, teocracia, politeísmos progressistas e o catolicismo ocorreram pela substituição do sistema prevalecente por um novo, que surgiu e desenvolveu-se no interior do antigo e tomou seu lugar sem rupturas traumáticas. A metafísica, em particular, sendo crítica e dissolvente, auxiliou nessas transições, modificando os dogmas anteriores e preparando os novos. Essa seqüência de substituições de sistemas encerrou-se no catolicismo: seu fim ocorreu pelo esgotamento de suas possibilidades intrínsecas e não porque um novo sistema tomou o seu lugar: o seu término abre um vácuo de regulação moral – e é esse aspecto negativo a face mais evidente do movimento moderno.

Uma última questão sobre o catolicismo é seu relacionamento com o islamismo; esse relacionamento é esclarecedor tanto do catolicismo quanto do próprio islamismo; como não trataremos mais extensamente do Islã nesta pesquisa, vale a pena determo-nos um pouco sobre ele aqui. Sucedendo ao Império Romano, o papado buscou manter toda essa extensão sob seu domínio, se não temporal, pelo menos espiritual. Isso não se concretizou, pois desde o início houve uma divisão entre as duas partes do antigo mundo romano, a ocidental cabendo ao papado sediado em Roma, a oriental cabendo à direção teocrática de Constantinopla. Para Comte, o catolicismo desempenhou um papel social no Ocidente, mas a parte oriental foi “abortada” (COMTE, 1929, v. IV, p. 506) devido à influência (metafísica) grega, intrinsecamente indisciplinável.

No século VIII, o monoteísmo islâmico surgiu e passou a conquistar a antiga parte oriental do mundo romano, incorporando aí a parte influenciada pela filosofia grega. Em virtude do caráter indisciplinável grego, o islamismo impôs sua autoridade e, com base na confusão dos dois poderes, passou a controlar o espírito grego. Dessa forma, enquanto São Paulo instituiu o monoteísmo dos *súditos*, com a separação dos poderes, Maomé instituiu o monoteísmo dos *chefes*, com a confusão dos dois poderes: o primeiro disciplinou a obediência e o outro, o comando, convindo, portanto e respectivamente, às partes social

e intelectual do mundo romano. Enquanto os ocidentais eram disciplináveis e exigiam um sacerdócio autônomo para fazer valer a moral universal, os gregos não eram disciplináveis e exigiam a enérgica concentração dos dois poderes – é por esse motivo, aliás, que para Comte os muçulmanos deveriam suceder os romanos no comando do mundo grego. Dessa forma, o islamismo constituiu-se, no seu monoteísmo dominador, em um povo de patrícios.

Essa repartição do mundo romano não impediu longos conflitos, surgidos da parte do islamismo, que geraram um equilíbrio quando as cruzadas fizeram cada uma das religiões monoteístas desistir de dominar a outra. Aliás, o início da diplomacia como atividade estatal ocorreu com as relações entre católicos e muçulmanos, a propósito da Grécia; além disso, a repartição do mundo romano em dois e a aceitação do *status quo* após as cruzadas permitiu a incorporação da Turquia no Ocidente muito mais do que jamais ocorreu com os gregos (COMTE, 1929, v. IV, p. 506-507).

Considera Augusto Comte que a confusão dos dois poderes no islamismo – em que o chefe religioso é ao mesmo tempo chefe político, ou, mais precisamente, o líder político é chefe religioso – permitiu a simplificação da doutrina monoteísta; em contraposição, o catolicismo exigiu inúmeras complicações para permitir e justificar a divisão dos poderes. Por outro lado, embora o politeísmo permita mais facilmente a assimilação de outros povos em seu sistema de crenças, ele permanece nacional; já o monoteísmo assume, se não a realidade, pelo menos a pretensão à universalidade: é o que buscam fazer tanto o catolicismo quanto o islamismo (COMTE, 1934, p. 421-423)¹¹⁶.

As diferenças *sociais* entre esses dois monoteísmos podem ser sumariadas no quadro abaixo:

¹¹⁶ Comte afirma que essa sua opinião, na verdade, também apresenta um elemento de *retificação*, relativamente ao que escrevera no *Sistema de filosofia positiva* sobre o islamismo. Devido a preconceitos oriundos do catolicismo, sua avaliação inicial sobre a influência social do islamismo estava *errada* (COMTE, 1929, v. IV, p. 505-506).

QUADRO 4 – DIFERENÇAS SOCIAIS ENTRE OS MONOTEÍSMOS CATÓLICO E MUÇULMANO

CATOLICISMO	ISLAMISMO
Monoteísmo dos súditos	Monoteísmo dos chefes
Separação dos dois poderes	Confusão dos dois poderes
Disciplina a obediência	Disciplina o comando
Monoteísmo defensivo, com população disciplinável	Monoteísmo dominador, com população subjugada
Próprio ao oeste do Império Romano	Próprio ao leste do Império Romano
Próprio à parte <i>social</i> do mundo romano	Próprio à parte <i>intelectual</i> do mundo romano

FONTE: o autor.

Retornando à narrativa histórica referente ao Ocidente: a última fase da Idade Média caracterizou-se pela neutralização mútua do papa e do imperador, com o surgimento político dos reis, ou seja, dos estados nacionais. O relacionamento com os muçulmanos teve diversas consequências importantes: por um lado, o contato dos cruzados com os muçulmanos acarretou a emancipação mental daqueles em relação à teologia; por outro lado, os muçulmanos reintroduziram no Ocidente o pensamento grego (filosófico e científico). A partir do século XIV, com a exaustão do catolicismo, o Ocidente inicia um duplo movimento: destruidor das instituições e crenças vigentes e construtor de novas. Antes de passarmos à narrativa dessa fase, é interessante notar que as primeiras reflexões históricas e sociológicas de Comte tiveram por âmbito exatamente esse período e esse duplo movimento; é essa fase final da transição própria ao Ocidente que conduziu, desde o final da Idade Média, à Revolução Francesa e ao conturbado ambiente sociopolítico da França do século XIX: o primeiro grande esforço intelectual comtiano, o *Plano dos trabalhos científicos necessários para reorganizar a sociedade*, de 1822 (COMTE, 1972c), considera exatamente esse período crucial de cinco ou seis séculos. Invertendo essa perspectiva, Raymond Aron (1999a) sugeriu que Augusto Comte, ao refletir sobre sua época e sobre a Revolução Francesa, foi levado a ampliar cada vez mais o escopo histórico de suas investigações, passando da realidade francesa e ocidental posterior à Idade Média no texto de 1822 à história de toda a Humanidade, desde os seus momentos mais iniciais.

Embora o catolicismo seja repleto de problemas doutrinários e sociais, ele constituiu-se em uma síntese orgânica; como ele esgotou-se sem que fosse sucedido – pelo menos não imediatamente – por nenhum outro sistema nem outra síntese, o seu esgotamento resultou em um período sem princípios consagrados e universalmente respeitados; em outras palavras, o término da vigência social do catolicismo iniciou uma fase *anárquica*, durante a qual a velocidade do movimento de destruição foi maior que a do movimento de construção. Esses dois movimentos, conexos, podem ser agrupados em duas grandes fases: a primeira, espontânea e comum a todo o Ocidente, ocorreu nos séculos XIV e XV; a segunda fase, sistemática, dos séculos XVI a XVIII, embora tenha tido repercussões e participação universais, foi mais nítida nos países anglossaxões.

Os embates medievais resultaram para a Igreja Católica no seu esgotamento político, ao mesmo tempo que em sua incapacidade de reger as novas forças sociais surgidas enquanto desempenhava um papel progressista, isto é, enquanto dirigia e estimulava o desenvolvimento da sociedade. Assim, seja por ter-se enfraquecido, seja por não gozar mais de ascendente sobre forças que buscavam autonomia em relação à Igreja e em relação à doutrina católica, sua influência deixou de ser progressista, tornando-se cada vez mais conservadora, até assumir um caráter retrógrado e, daí, opressivo¹¹⁷. Como, por outro lado, as novas forças sociais não propunham efetivamente nenhuma nova doutrina, isto é, nenhuma nova ordem social e moral, mas apenas desejavam expandir seus esforços e desenvolver suas naturezas, seu comportamento sobre a Igreja Católica tornou-se cada vez mais corrosivo e destruidor: começa aí a disputa entre comportamentos retrógrados e revolucionários que, após a Revolução Francesa,

¹¹⁷ Nos próximos capítulos e seções veremos que Augusto Comte distingue “conservador” de “retrógrado”: enquanto o primeiro deseja manter um certo *status quo*, o segundo busca reverter a situação vigente ao *status quo ante*. A caracterização da teocracia como “politeísmo conservador” e do Império Romano como “fase conservadora” da vida dessa república indicam esse caráter de manutenção da ordem social; mas será no *Apelo aos conservadores* (COMTE, 1899), de 1855, ao propor a constituição de um partido político influenciado explicitamente pelo Positivismo que a distinção entre conservadores e retrógrados será mais marcada, com a oposição concomitante entre conservadores e revolucionários. Em qualquer desses casos, o que se evidencia é o uso particularmente idiossincrático de algumas palavras por A. Comte, naquilo que, como já indicamos, Ângelo Torres (1997) chamou de “criptografia”.

caracterizará o século XIX até o momento em que Augusto Comte escrevia.

O comportamento da Igreja Católica, dessa forma, tornou-se *passivo*, sendo mais levada pelas situações que as conduzindo; embora como um todo não tenha colaborado com o movimento moderno, vários sacerdotes ou representantes da filosofia católica colaboraram nessa fase, por meio da formulação de idéias úteis e próximas ao catolicismo (Jacques Bossuet e Joseph de Maistre, por exemplo, mas também a pessoa de Inácio de Loyola) ou por meio de contribuições contrárias à Igreja.

Em contraposição à passividade católica, as novas forças sociais assumiram o ativismo, com possibilidades mais amplas ação, ao participarem mais ou menos exclusivamente da elaboração dos elementos do novo sistema (por exemplo: Lavoisier), ao destruírem exclusivamente elementos do antigo sistema social (Comte inclui nessa categoria Lutero, Calvino e os demais “reformadores” protestantes, bem como Rousseau), ou ainda, mais comum, uma ação dúplice, ao elaborar os novos elementos e destruir os antigos (por exemplo, as pesquisas científicas e filosóficas de Galileu, Bacon e Descartes, ou mesmo a invenção da imprensa com tipos móveis).

A neutralização do imperador cedeu lugar para o fortalecimento das monarquias nacionais. Ao longo da Idade Média os servos foram paulatinamente se emancipando e, com isso, nos albores da era moderna as comunas obtiveram tanta importância e poder que conseguiram suas independências. O apoio mútuo entre reis e comunas, como regra geral, concedeu a primazia dos primeiros sobre os poderes locais, dos barões: as monarquias centralizadas tornaram-se a regra e o padrão na Europa – a começar pela França –, em contraposição à preponderância dos poderes locais em Veneza e, acima de tudo, na Inglaterra, também com o apoio do Terceiro Estado. A distinção entre os dois tipos de estados nacionais – de preponderância central ou local –, esboçada logo no início da modernidade, perpassa toda a fase de transição e chegou à época de Comte (e, bem vistas as coisas, à nossa própria) na oposição entre presidencialismo e parlamentarismo.

As representações locais e nacionais da antiga igreja universal também perderam independência e foram por assim dizer

nacionalizadas, submetendo-se à autoridade dos reis: o primeiro exemplo disso foi o galicanismo¹¹⁸. Para Augusto Comte, o crescimento dos estados nacionais foi uma consequência da decadência católica, no sentido de que a progressiva ausência de regulação social conduziu os reis a aumentarem seus domínios, seja por questões de manutenção da ordem pública, seja por simples ambição. Associando-se a esse aumento do poder Temporal a submissão dos cleros nacionais, o resultado foi a constituição progressiva de monarquias absolutas, que tendem à teocracia (embora invertendo a posição relativa dos dois poderes, face à realidade original das teocracias do politeísmo conservador). A diplomacia desenvolveu-se nesse período como forma empírica de regulação das relações internacionais, em substituição ao papado, que realizava essa atividade durante a Idade Média.

Comte indica três fatos de grande importância nesse duplo movimento de destruição e construção do início da era moderna. O primeiro é a importação, pelos europeus, da pólvora: esse fato levou à profissionalização dos exércitos, permitindo ao grosso das populações as atividades pacíficas, ou seja, industriais, reforçando o papel defensivo dos militares. Em segundo lugar, a invenção da imprensa de tipos móveis, que associou a indústria à ciência e permitiu a popularização dos livros, ou seja, das discussões e das pesquisas científicas, ao mesmo tempo que ajudava a corroer o absolutismo católico. Em terceiro lugar, as grandes navegações e, em especial, a descoberta da América, que deu um grande desenvolvimento para as atividades e as relações industriais (COMTE, 1934, p. 432). Mas não podemos deixar de lado a concepção heliocêntrica do universo, que, ao retirar a centralidade antropocêntrica da Terra, de cunho teológico, ao mesmo tempo colaborou para as pesquisas positivas e para a destruição da teologia (COMTE, 1929, v. III, p. 564, 566).

A segunda fase moderna teve lugar nos séculos XVI a XVIII e consistiu na sistematização da atividade crítica, isto é, destruidora da antiga ordem católico-feudal. Ela concentrou-se nos países anglosaxões, tendo começado pelo luteranismo e sendo seguida por Henrique VIII. Depois da decadência política, ocorreu a decadência moral da Igreja Católica, que se tornou servil em relação ao poder

¹¹⁸ O galicanismo consistiu na afirmação da necessária submissão da Igreja Católica a cada soberano temporal, formulada para o caso francês por Jacques Bossuet em 1682.

Temporal e opressiva em relação a todos os heréticos: dessa forma, o protestantismo foi uma “explosão necessária”, na opinião de Comte.

Apesar de sua necessidade, em ambos os casos (alemão e inglês), mas particularmente na Alemanha, para Comte o que ocorreu não foi uma “reforma” do catolicismo – com a manutenção de instituições e mudanças em vários aspectos, como é de esperar-se em uma “reforma” –, mas a destruição pura e simples de suas instituições, acentuando o caráter egoísta da doutrina sem as compensações sociais fornecidas pelo sacerdócio. Ao mesmo tempo, a crítica à teologia produziu, na metafísica, dois elementos centrais e que aprofundaram, tornando de fato sistemática, essa crítica: por um lado, a abolição da igreja como intermediária entre cada crente e a divindade, somada à popularização da leitura (da Bíblia, em particular), resultou no que Comte chamou de “dogma da liberdade ilimitada de consciência”; por outro lado, a ação política antes justificada nos direitos emitidos pela vontade divina foi contraposta à ação justificada nos “direitos humanos”.

Ambos esses elementos estão vinculados. Ao criar e usar a expressão “liberdade ilimitada de consciência”, Comte percebia como problemático o “ilimitado”, não a “liberdade”: o que está em jogo é a consideração de que cada indivíduo é capaz de decidir por si só, como que por iluminação e sem nenhum preparo específico, todas as questões possíveis; ao mesmo tempo que cada um passa a arrogar-se a si mesmo como padrão insuperável de validade do conhecimento e das idéias, recusa essa qualidade aos demais, em particular àqueles que têm um preparo específico nas várias questões. Isso afirma o individualismo mais forte ao recusar a experiência coletiva e histórica; mas também ao estabelecer que a ligação direta, individual e isolada de cada crente com a divindade é o parâmetro de validação da existência humana. A fé torna-se assunto exclusivamente individual, de sorte que um bom crente não é aquele que vive em meio aos outros fiéis, realizando boas obras para e com esses outros fiéis, mas é aquele que simplesmente crê e é “iluminado”. Em outras palavras, a crença torna-se radicalmente indiscutível e individual, ou: absoluta e antissocial. Essas características são facilmente deriváveis da doutrina católica, mas durante a Idade Média o sacerdócio soube evitar tais problemas: a ruptura luterana de fato retomou a “pureza” cristã, resultando nesses sérios problemas, seguidos e ampliados pelos demais protestantes.

A idéia dos direitos humanos é mais política, visando à justificativa que os reis forneciam para suas ações, em particular para suas ambições absolutistas. Enquanto na primeira fase moderna os reis mantinham uma postura progressista, ao unirem-se com o Terceiro Estado, ao longo da segunda fase essa posição mudou: ao obterem a preponderância perseguida, passaram a ser retrógrados; essa mudança é perceptível no reinado de Luís XIV, que teve uma primeira metade progressista e iniciou a tendência retrógrada na França na segunda metade, no início do século XVIII. A tal realidade, ao direito divino, opuseram-se os direitos humanos, que, entretanto, desconsideram a realidade do ser humano ao afirmar a existência anistórica e eterna de certas capacidades exclusivamente individuais, ou melhor, individualistas. Acordes com esse individualismo, os direitos humanos transferem para cada indivíduo as prerrogativas unilaterais que cabiam, antes, aos reis; tais prerrogativas devem ser satisfeitas de maneira automática e mais ou menos mecânica, independentemente de quaisquer outras considerações para com a coletividade ou para com os demais indivíduos. Não é difícil de perceber que os deveres, isto é, as relações mútuas entre os cidadãos, são sacrificados pelos direitos naturais: é por esses motivos que Augusto Comte era radicalmente contrário à concepção, de origem metafísica, de “direitos naturais”¹¹⁹.

Essas duas grandes disposições aprofundaram-se no século XVIII, com a constituição de duas escolas, uma das quais buscava destruir o altar, mantendo o trono, e outra que buscava destruir o trono, mantendo o altar: respectivamente, são as escolas deísta de Voltaire e democrática de Rousseau.

Mas, ao mesmo tempo, a marcha construtiva também avançou: mesmo se tornando retrógradas ao aliarem-se com os antigos adversários (o clero e os poderes locais), as monarquias reconheceram, por meio de alguns de seus ministros (no caso francês: Colbert e Turgot, por exemplo) a importância intelectual e prática da ciência e da indústria e passaram a incentivá-las, constituindo as academias nacionais. As pesquisas de Galileu, Descartes e Bacon deram um forte impulso ao espírito positivo, enquanto a indústria desenvolvia-se por meio das

¹¹⁹ Quentin Skinner, não por acaso um autor “neo-republicano”, enfatiza atualmente os deveres sobre os direitos (cf. SILVA, 2008).

técnicas práticas, com o desenvolvimento das invenções e das máquinas, e por meio da difusão das atividades pacíficas, com a separação entre os patrões¹²⁰ e os trabalhadores. A perspectiva humana passava a tomar o lugar da teológica, como toda uma literatura surgida a partir do século XVIII comprova (*Tom Jones, Gil Blás, A princesa de Clèves*). Mesmo movimentos políticos revolucionários tiveram um aspecto positivo, como a independência holandesa face à opressão espanhola e, depois, a independência dos Estados Unidos: além de indicarem a busca das liberdades política e de pensamento propriamente ditas, esses movimentos sugerem a diminuição dos grandes estados e a tendência ao fim dos impérios coloniais. Outro movimento político de importância, revolucionário mas com um caráter positivo, foi a revolução inglesa – não a de 1689, mas a que resultou no Protetorado de Cromwell e que teve a Revolução Gloriosa como continuação, na perspectiva de Comte. Cromwell foi importante ao indicar o caráter material do poder Temporal, assim como o fim das divisões sociais baseadas em estados (que eram uma forma de castas).

A marcha construtiva foi condensada por Augusto Comte nos enciclopedistas, em particular em Hume e Diderot; este último propunha a “reconstrução da sociedade sem deus nem rei”, o que, de fato, não deixa de ser um prenúncio do Positivismo.

Nesse duplo movimento a marcha destrutiva foi mais forte que a construtiva, devido à facilidade da destruição e à dificuldade da nova construção; enquanto a destruição ocorria ao mesmo tempo nos detalhes e no conjunto, a construção dava-se nos detalhes. No final do século XVIII o antigo sistema estava desacreditado e incapaz de seguir adiante, ao mesmo tempo que se constituía em um empecilho para que o novo sistema fosse constituído diretamente: para acabar de vez com o Antigo Regime e ceder lugar para o novo, sucedeu-se a Revolução Francesa. Por esse motivo, para Comte 1798 não marca o fim de uma longa preparação, mas o início de um novo período, da regeneração humana, da era normal, em que as forças humanas, após terem sido desenvolvidas, passam a ser reguladas (COMTE, 1899, p. 176). Essa regulação baseia-se no conhecimento positivo – sintético, relativo e

¹²⁰ Comte já adota a expressão “*entrepreneurs*”, ou seja, “empresários” – cf. por exemplo Comte (1929, v. II, p. 326; v. IV, p. 59, 420).

humano – da realidade e é guiada pelos bons sentimentos, isto é, pelo altruísmo e pela busca do bem comum, em uma atividade pacífica.

O relato de Comte sobre a “longa transição” humana e ocidental, iniciado no fim da teocracia, encerra-se na eclosão da Revolução Francesa. Seja por esse motivo, seja porque, devido à proximidade cronológica, os eventos revolucionários já integram os eventos com que Augusto Comte lidava ao escrever, deixaremos para tratar de seus detalhes ao discutirmos diretamente a Teoria Política comtiana (em particular nas seções que apresentam sugestões propriamente institucionais), que busca terminar essa transição e instaurar o estado normal, com as forças humanas ao mesmo tempo reguladas e desenvolvendo-se.

Antes de encerrarmos esta seção, importa fazer alguns comentários gerais. Como se vê, o Positivismo é uma doutrina de fato histórica, ao afirmar que só é possível compreender o momento atual – na verdade, qualquer momento – a partir da sua inserção na totalidade da existência humana; dessa forma, não se inclui nesse conceito de historicidade apenas o passado e o presente, mas também o futuro. Para Comte, na verdade, o presente só é passível de compreensão se for a ligação do *futuro* que é preparado pelo *passado* que o instaura, sendo a parte objetiva de duas imensas durações subjetivas.

O estudo histórico realizado por Augusto Comte afasta-se da mera crônica historiográfica a que, equivocadamente, convencionou-se denominar de “história positivista”. O que interessa para Comte é, com um espírito claramente sociológico, indicar de que maneira as diversas fases sociais e os vários acontecimentos ligam-se para engendrar as fases subseqüentes – esse é um dos sentidos da “continuidade” defendida pelo Positivismo –, de modo a explicar e compreender o presente. Essa compreensão, como vimos, realmente não se limita à historiografia, pois 1) exige o esboço do futuro para 2) dar uma direção à política no presente e poder orientá-la.

A exigência de visão de conjunto histórica leva Comte a examinar, com uma perspectiva relativista, as fases anteriores da Humanidade – ou, se desejar-se, as fases anteriores do Ocidente. Embora tenhamos feito uma apresentação relativamente sumária face à riqueza das exposições de Comte das várias transições a que se refere,

cremos ter conseguido indicar de que maneira as formas de pensamento consistem em *índices* de grandes períodos históricos, que se modificam devido à interação de seus elementos intrínsecos, nos vários níveis analíticos: político, social, moral, científico, econômico; mais especificamente, cremos que se evidenciou a relação entre as formas de pensamento e as atividades políticas – que, em última análise, é o que está em questão nesta pesquisa.

O exame macro-histórico permite determinar as características de cada fase, indicando os aspectos favoráveis ao desenvolvimento humano e aqueles que não o foram; da mesma forma, Comte procura determinar quais os traços de cada um deles que contribuíram para fazer de nós quem somos e as características que podem ser incorporadas com proveito nos projetos de reforma social. E, ao reconhecer cada fase como um momento legítimo e respeitável em si mesmo, plenamente integrante da grande família humana, Comte rende justiça a esses diversos momentos.

A observação da grande continuidade humana tem uma outra importância, agora de fato central para o projeto político positivista. O estudo do desenvolvimento das forças humanas em cada momento e da sua filiação mútua entre as diversas fases permite que se determine como o ser humano é, ou seja, quais as suas possibilidades efetivas de existência e de ação e os limites de suas variações. Em termos abstratos, isso conduz a uma avaliação estática; em termos concretos, conduz a uma avaliação dinâmica: juntando-se ambas essas perspectivas, é possível determinar – assim considera Comte – o caminho a ser trilhado pela Humanidade. Em outras palavras, chegamos novamente ao que dissemos há pouco: o estudo do passado permite determinar em linhas gerais o futuro, de modo a orientar e regularizar o presente.

A investigação sociológica da história no projeto comtiano permite, dessa forma, que sejam satisfeitas necessidades políticas, morais e, por assim dizer, psicológicas. Mas, como vimos, desde o início da Idade Média a noção de “continuidade social” foi prejudicada pelas características doutrinárias do monoteísmo católico, depois radicalizadas pelos vários protestantismos. A ausência de parâmetros de avaliação e a forma extrema de individualismo intelectual e moral descrita na expressão “dogma da liberdade ilimitada de consciência” resultam em uma espécie de “presentismo”, em que não se reconhecem

vínculos com o passado ou, se tais vínculos são reconhecidos, eles consideram apenas lapsos de tempo restritos¹²¹. As propostas políticas daí advindas ou querem retrogradar no tempo ou querem fazer *tabula rasa* da Humanidade. Ambas baseiam-se em valores ultrapassados – ou que *deveriam* estar ultrapassados – mas, sem reconhecer o conjunto da existência humana e da direção para a qual aponta essa existência, ao procurarem ser aplicáveis em um momento que busca ultrapassar ambas, o resultado é que essas formas de pensar e de organizar a sociedade são ao mesmo tempo retrógradas e anárquicas.

A política positiva, a política positivista pretende evitar esses dois males opostos (a retrogradação e a anarquia). A base de ambos esses problemas é a negação da grande continuidade humana, que deve ser valorizada como constituídas por fases necessárias da nossa constituição social e pessoal, mas também deve ser conhecida em suas características específicas. Tal ignorância da continuidade é própria do Ocidente, mas, ao mesmo tempo, a valorização das diversas fases é universalizável. Em virtude desses motivos, Comte propôs dois sistemas de comemorações públicas, cada um deles na forma de um “calendário”; um deles é o “calendário abstrato”, que se destina a celebrar as várias fases sociais (COMTE, 1929, v. IV, p. 134ss.), realizando uma forma de incorporação do fetichismo ao Positivismo (COMTE, 1929, v. IV, p. 147); já o “calendário concreto” busca estimular *especificamente no público ocidental* a noção de continuidade humana, com os fins pedagógicos e, assim, políticos indicados há pouco (COMTE, 1929, v. IV, p. 398, 403; 1899, p. 175). Essas são as justificativas para esses calendários, em vez do propalado “culto aos grandes homens”, à la Carlyle, de uma suposta “história positivista”¹²², ou, ainda, as

¹²¹ A importância dessa noção de continuidade histórica não deve ser subestimada. Basta verificar o que Eric Hobsbawm comentou há alguns anos: “A memória histórica já não está viva. [...] Quase todos os jovens de hoje crescem numa espécie de presente contínuo, sem qualquer relação orgânica com o passado público da época em que vivem” (HOBSBAWM, 1999, p. 13). Mas que não haja dúvidas: a despeito da consideração acima de Hobsbawm, o marxismo integra e incentiva a revolta contra a história: afinal de contas, não é esse o sentido da célebre afirmação de Marx segundo a qual “A tradição de todas as gerações mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos” (MARX, 1997, p. 21)?

¹²² Comentamos rapidamente em Lacerda (2009a) a incorporação errônea da filosofia da história comtiana à chamada vertente “positivista” na História. Para uma discussão mais pormenorizada sobre essa questão, da perspectiva de um historiador profissional, cf. Reis (2004).

“divagações idiossincráticas” de Comte, tão facilmente ridicularizáveis por quem não se preocupa em compreender o seu sentido profundo, ou melhor, o seu simples sentido (cf. LAFFITTE, 1928b, cap. 1; ARON, 1999a, p. 118-120).

Deixando como anexos os dois calendários indicados acima (anexos 4 e 5), o quadro seguinte sumaria o relato desta seção.

QUADRO 5 – SUMÁRIO DA TRANSIÇÃO OCIDENTAL

Fases universais				Fases específicas do Ocidente					
Fetichismo (síntese espontânea)	Teologia (síntese sistemática provisória)					Transição crítica		Revolução Francesa	Positivismo (síntese sistemática positiva e definitiva)
	Astrolatria (transição)		Politeísmo conservador (principal fase teológica)	Politeísmo progressista	Monoteísmo (fase final da teologia)		Duplo movimento: destruir no conjunto e construir nos detalhes		
	Teocracia		Grécia (transição intelectual)	Roma (transição prática)		Idade Média (transição afetiva)			
				Fase progressista: república	Fase conservadora: império		Primeira fase: formação		
					República Ocidental		Terceira fase: concurso e independência		

FONTE: o autor, a partir de Comte (1934, cap. 12-13).

5.3. Teoria da família

Do ponto de vista da Sociologia Estática, é mister apresentarmos alguns elementos da teoria comtiana da família, devido à sua importância sociológica geral e também por suas implicações políticas específicas. Adiantando o argumento, o que devemos perceber são duas coisas: a família constitui-se na célula da sociedade, a associação humana mínima, que serve de base sociológica, política e afetiva para todas as outras associações, mais amplas; por outro lado, a perspectiva englobante do Positivismo exige que se combinem a família à sociedade política e às relações universais: para isso, Comte estabelece uma

relação ao mesmo tempo cuidadosa e rica entre a sociedade doméstica e a política, em que a primeira prepara a segunda e esta evita os desvios particularistas daquela.

Dito isso, para o fundador do Positivismo a teoria sociológica da família é uma das mais importantes, pois das instituições sociais ela é a que tem sido mais sujeita a questionamentos e a “aberrações” – como a proposta por Platão, de uma “família comunal”, ou “comunista”, em que os filhos seriam criados coletivamente por todos os homens e mulheres adultos, sem identificação nem identidades –; nesse sentido, entre os gregos somente Aristóteles entendeu a família, isto é, sua importância social e suas relações com a vida política. O grande problema das teorias ordinárias é que elas apresentam um caráter absoluto, ao buscarem entender as relações domésticas de uma perspectiva apenas estática, sem levar em consideração a Dinâmica Social: é claro que se não há um acúmulo histórico, isto é, a consciência da continuidade humana somada a uma longa evolução histórica, a perspectiva dinâmica fica prejudicada: mas, além de o exemplo de Aristóteles impedir que se excuse as teorias (puramente) teológicas e metafísicas, os pensadores modernos não têm essa justificativa; salvo algumas exceções, a regra moderna é adotar uma perspectiva antidoméstica, isto é, contrária à família.

As exceções analíticas indicadas acima pertencem aos pensadores retrógrados – Comte cita em particular Louis de Bonald –, mas, como elas vinculam-se a ordens caídas e a justificativas supranaturais, sua eficácia teórica e política é pouca ou nenhuma. A partir do exame da família, Augusto Comte indica de que maneira o Positivismo consiste na conciliação da ordem com o progresso, superando as perspectivas retrógradas (“inefícazes”) e as anárquicas (“estéreis”)¹²³; em termos de pensadores políticos e sociais, ele estabelece a seguinte relação:

¹²³ Bobbio (2001, cap. 1) estabelece as oposições políticas em termos lógicos de “ou-ou” (terceiro excluído), “e-e” (terceiro incluído) e “nem-nem” (terceiro externo): nessas classificações, Augusto Comte estaria ao mesmo tempo no padrão “e-e” e no “nem-nem”, o que indica que o Positivismo busca ultrapassar os dois elementos previamente disponíveis pela união do que já há e pela introdução no sistema lógico de um terceiro princípio.

QUADRO 6 – POSITIVISMO COMO ORDEM E PROGRESSO

NÍVEL ANALÍTICO	Ordem retrógrada (ineficaz):	+	Progresso anárquico (estéril):	=	Positivismo
PENSADOR	De Maistre		Condorcet		Comte

FONTE: o autor, a partir de Comte (1929, v. II, p. 178).

Um esclarecimento, ou recordação, é útil neste momento. A Estática Social consiste no estudo do tipo normal, que, como vimos nas seções anteriores, corresponde à organização social própria ao estado de harmonia humana individual e coletiva; a Dinâmica Social, por sua vez, investiga o desenvolvimento da ordem, isto é, as variações por que as instituições humanas passam e podem passar ao longo do tempo: dessa forma, cada um dos ramos da Sociologia comtiana exige o outro para sua compreensão. Dito isso, a teoria da família de que tratamos é uma teoria específica para o estado normal, isto é, corresponde a uma teoria estática com fundamento dinâmico (COMTE, 1929, v. II, p. 180).

Passando diretamente à teoria sociológica da família, o primeiro aspecto que deve ser observado é que a base da sociedade é a família, por ser a menor associação social, e não os indivíduos como a teologia e a metafísica afirmam. São duas ou três ordens de motivos fundamentais, isto é, próprios aos fundamentos sociais e sociológicos, que entram em questão aí: por um lado, não existem indivíduos isolados das relações sociais, de modo que a marcha teórica deve partir da sociedade – qualquer que seja o seu âmbito, doméstico, político ou universal – para os indivíduos e não o contrário. Por outro lado, o estudo sociológico trata – como é, ou deveria ser, evidente – das relações sociais: o menor, mais básico, mais fundamental nível de associação coletiva humana é a família, de sorte que o estudo das associações deve começar, necessariamente, por ela; por fim, cada ser humano vem ao mundo em uma família e sua socialização, vale dizer, seu processo de constituição como “indivíduo”, ocorre inicialmente na família. Duas passagens de Comte merecem ser citadas a esse respeito: “Car, la décomposition de l’humanité en individus proprement dits ne constitue qu’une analyse anarchique, autant irrationnelle qu’immorale, qui tend à dissoudre l’existence sociale au lieu de l’expliquer, puisqu’elle ne devient

applicable que quand l'association cesse"¹²⁴ (COMTE, 1929, v. II, p. 180). Em seguida:

“Suivant un principe philosophique posé, depuis longtemps, par mon ouvrage fondamental [*Le Système de philosophie positive*], un système quelconque ne peut être formé que d'éléments semblables à lui et seulement moindres. Une société n'est donc pas plus décomposable en *individus* qu'une surface géométrique ne l'est en lignes ou une ligne en points. La moindre société, savoir la famille, quelquefois réduite à son couple fondamental, constitue donc le véritable élément sociologique”¹²⁵ (COMTE, 1929, v. II, p. 181; grifo no original).

Comentamos que não é possível conceber a sociedade sem famílias: importa aqui uma diferenciação teórica. Para Comte, as famílias constituem a vida privada, baseada nos sentimentos; as pátrias, ou *cités*, correspondem à vida pública e são o que o fundador do Positivismo chama propriamente de “sociedades”, baseadas nas relações práticas, isto é, na divisão do trabalho; um terceiro nível é a existência universal, baseada na comunidade de valores e de idéias. Considerando a extensão das relações sociais e mesmo a sua regularização proposta pelo Positivismo na sociocracia, o mais adequado não é definir a sociedade a partir da família, mas, ao contrário, definir a família como a menor forma de associação social que pode persistir espontaneamente (COMTE, 1929, v. II, p. 181-182).

Um dos primeiros vínculos entre as famílias e os outros níveis sociológicos está no processo de educação. A educação não é entendida aqui como a simples instrução, ou seja, o conjunto de conhecimentos

¹²⁴ “Pois, a decomposição da humanidade em indivíduos propriamente ditos não constitui senão uma análise anárquica, tanto irracional quanto imoral, que tende a dissolver a existência social em vez de explicá-la, pois ela não se torna aplicável senão quando a associação cessa”.

¹²⁵ “De acordo com um princípio filosófico apresentado, faz muito tempo, em minha obra fundamental [*o Sistema de filosofia positiva*], um sistema qualquer não pode ser formado senão por elementos semelhantes a si mesmo e apenas menores. Uma sociedade não pode, assim, ser mais decomponível em *individuos* que uma superfície geométrica pode ser em linhas ou uma linha em pontos. A menor sociedade, a saber a família, por vezes reduzida ao seu par fundamental, constitui então o verdadeiro elemento sociológico”.

teóricos e práticos necessários para a compreensão da e a intervenção na realidade: a educação, para Comte, é o longo e incessante processo de aperfeiçoamento moral, intelectual, físico e prático de cada indivíduo, referindo-se antes de mais nada ao caráter e à personalidade de cada um; de modo bastante geral, a educação deve orientar-se para a generosidade dos sentimentos e para a generalidade das vistas, de tal maneira que cada cidadão cumpra seus deveres gerais (comuns a todos os cidadãos) e especiais (específicos a cada cidadão em suas famílias e em suas profissões). Nesses termos, a educação moral, com vistas ao altruísmo, é mais importante e anterior que as educações intelectual e prática, isto é, que a instrução: a educação é fornecida em um primeiro momento pelas mães e, na fase adulta, desenvolvida pelas esposas e pelas filhas; em outras palavras, o seu espaço é o âmbito doméstico¹²⁶.

Por outro lado, as educações moral e intelectual orientam-se para o futuro, a partir do legado transmitido pelo passado; já o aprendizado prático por definição concerne ao presente. Considerando que os conhecimentos intelectuais, consignados por Augusto Comte nos estudos enciclopédicos, são fornecidos pelo sacerdócio, pode-se sumariar as observações acima no quadro seguinte.

QUADRO 7 – RELAÇÕES ENTRE NÍVEIS SOCIOLÓGICOS, EDUCAÇÃO E TEMPORALIDADE

TIPO DE EDUCAÇÃO		NÍVEL SOCIOLÓGICO	TEMPORALIDADE
Educação Moral	Intelectual	Família	Futuro
Organização prática		Ordem prática	

FONTE: o autor, a partir de Comte (1929, v. II, p. 183).

A família, em suma, permite a passagem da personalidade à sociabilidade; isso ocorre não apenas para os indivíduos, para cada novo cidadão, mas mesmo para as próprias famílias, cuja evolução ao longo do tempo foi nesse sentido: como vimos nas seções anteriores, enquanto o fetichismo resumia-se, em termos sociais, à família, a teocracia *começou* a instituir as pátrias, ao coordenar a atividade prática, sedentária, das famílias por meio das castas: mas é somente quando as

¹²⁶ Parece-nos claro que essas considerações somente *aumentam* a importância da família e do âmbito doméstico, que não deve ser, de maneira alguma, diminuída face à existência cívica ou universal.

castas são desfeitas e o domínio sacerdotal cai face ao poder dos líderes militares, no politeísmo progressista, que os particularismos familistas deixam de existir e, em todo caso, subordinam-se à existência cívica. Essa subordinação, realizada em particular na Roma antiga, permite o disciplinamento da família, de modo que o desenvolvimento do altruísmo de cada cidadão é maior porque a própria família não é um fim em si mesma, mas uma integrante de uma realidade maior. É dessa forma que a teoria *moral* da família prepara a sua teoria *política*.

Se a *cité* fornece à família uma destinação geral, inversamente a família fornece-lhe os cidadãos e uma proteção geral aos indivíduos quando integram a vida prática. Resumindo bastante a pormenorizada análise comtiana das relações familiares, a família estabelece em seu interior um quadro prévio da vida política: sendo o homem, ou o pai, o elemento ativo, cabe-lhe a função de prover o sustento da família; assim, ele exerce um papel de governo. Mas todo governo tem que ser regulado: daí a importância feminina, ao mudar o comportamento masculino pelos sentimentos altruístas e, secundariamente, pelos conselhos intelectuais: o relacionamento entre os cônjuges esboça a divisão e as relações mútuas entre os poderes Temporal e Espiritual, que são próprias à realidade cívica (COMTE, 1929, v. II, p. 194)¹²⁷.

Ampliando esse relacionamento para os outros membros da família, Comte observa que os vínculos entre marido e mulher desenvolvem o apego¹²⁸; os vínculos entre pais e filhos, a veneração – quando é dos filhos para com os pais – e a bondade – quando é dos pais para com os filhos. Assim, quando se constitui uma família e há filhos,

¹²⁷ Daí também que, para Augusto Comte, o casamento – bem como a família, de modo mais amplo – visa ao aperfeiçoamento mútuo, não estrita ou unicamente à reprodução humana, como prega a teologia judaico-católica, ou à opressão feminina, como prega a metafísica; daí também a valorização da monogamia, estendida até à viuvez eterna, a fim de que a influência *subjetiva* dos cônjuges aumente e surta efeitos (cf. COMTE, 1929, v. II, 187, 196).

¹²⁸ Há uma certa ambigüidade na exposição de Comte: no capítulo III do volume II do *Sistema de política*, dedicado, como vemos, à teoria da família, ele afirma que as relações entre os cônjuges são assimétricas (cf. COMTE, 1929, v. II, p. 193 *et passim*), o que, em consequência, dificulta o desenvolvimento especificamente do apego, que é mais próprio aos relacionamentos entre os irmãos (literalmente, a “fraternidade”); todavia, no volume IV do *Sistema de política* o fundador do Positivismo afirma a relativa simetria entre os cônjuges e, daí, a existência do apego entre eles. Como apresentamos nesta pesquisa a teoria da família como um elemento necessário, mas relativamente secundário, para a compreensão da teoria política, não nos aprofundaremos a respeito e manteremos aqui as referências mais ou menos genéricas.

as relações domésticas permitem que se desenvolvam os três instintos altruístas.

Dissemos acima “quando há filhos”: isso é importante porque, em casamentos sem prole, as relações familiares limitam-se às entre os cônjuges e às entre os seus pais, de modo que elas não têm a possibilidade de realizar a bondade, que é o mais fraco dos três instintos altruístas¹²⁹. Por esse motivo, os “agregados” às famílias são valorizados por Augusto Comte, especialmente quando os vínculos são formalizados pelas adoções. Aliás, veremos nos próximos capítulos que a adoção não é valorizada apenas porque estabelece uma relação mútua de bondade e veneração, mas também porque constitui vínculos domésticos entre sucessores e antecessores políticos e econômicos, no mecanismo que o fundador do Positivismo chama de “hereditariedade sociocrática”: “Mais la principale destination de l’adoption consiste, moralement à perfectionner l’affection protectrice d’après un heureux choix, et politiquement à permettre une meilleure transmission des offices sociaux [...]”¹³⁰ (COMTE, 1929, v. II, p. 198). Como se constata pelo exemplo romano, as relações domésticas permitem mesmo que se estabelecessem, do ponto de vista privado, vínculos importantes entre as classes sociais, isto é, entre os pobres e os ricos.

Passa-se, assim, da teoria moral para a teoria *política* da família, em que a “domesticidade” atua como uma transição entre os vínculos involuntários e os voluntários; além disso, as suas relações específicas –

¹²⁹ Apesar disso, a bondade não é o instinto simpático mais importante nem o mais difícil de desenvolver-se: essa posição cabe à *veneração*. A importância dessa relação consiste na aceitação de cada indivíduo de sua inferioridade, ou dependência, relativamente a outrem, em termos morais, intelectuais, práticos ou alguma combinação deles. Essa aceitação é o que permite, por um lado, o aperfeiçoamento humano; por outro lado, não é possível nenhuma ordem social, de um ponto de vista concreto, se não se aceitarem as várias assimetrias e as diferenças, começando pelas diferenças de poder e de riqueza. Inversamente, é claro que a veneração dos inferiores, dos dependentes, dos fracos ou dos mais novos suscita o sentimento simétrico de bondade da parte dos superiores, dos independentes, dos fortes e dos mais velhos, o que equivale a dizer que não faz sentido desejar-se a bondade e recusar-se a veneração. Esses aspectos são comentados *en passant* na página 195 da teoria da família (COMTE, 1929, v. II, p. 195), desenvolvidos longamente na parte III do *Apelo aos conservadores* (COMTE, 1899, parte III) e tratados aqui e ali ao longo do *Sistema de política* (COMTE, 1929).

¹³⁰ “Mas a principal destinação da adoção consiste, moralmente em aperfeiçoar a afeição protetora a partir de uma feliz escolha, e politicamente em permitir uma transmissão melhor dos ofícios sociais [...]”.

o casamento, paternidade-filiação, a fraternidade – oferecem modelos para as relações cívicas. Considerando que a *cit  * desenvolve e aperfeiçoa a família, convém notar que a constitui  o política da família    subordinada    sua destina  o moral, isto   , o aperfeiçoamento fornecido pela pátria s      possível se a institui  o familiar for respeitada em suas funções. Nesse sentido, também se deve notar que a cidade não tem a exclusividade sobre o altruísmo, mas ela apenas desenvolve, consolida e aperfeiçoa o que a família inicialmente faz (COMTE, 1929, v. II, p. 207, 212, 214).

Para concluir esta seção, devemos notar que, se por um lado a família protege os cidadãos das dificuldades cívicas e materiais e desenvolve os instintos altruístas, por outro lado a própria sociedade política corrige os defeitos específicos da associa  o familiar. O primeiro deles consiste em que a família, tendo uma base egoísta, pode educar os cidadãos para o egoísmo e não para o altruísmo, ao mesmo tempo que pode resultar em abusos de poder e de confiança: a orienta  o geral em benefício do altruísmo (e do regramento) ou do egoísmo (e dos abusos) compete    *cit  *.

O outro defeito    o que podemos chamar de particularismo familista, em que a família desenvolve um egoísmo grupal em detrimento das relações sociais mais amplas e servindo, no fundo, como um disfar  e para o estímulo dos egoísmos pessoais: a cidade, nesse caso, tem o importante papel de indicar que a família integra uma associa  o mais ampla, em termos morais, intelectuais e práticos. Comte observa, todavia, que essa espécie de egoísmo coletivo    passível de existir em qualquer associa  o parcial, o que inclui as classes e, sem dúvida, as próprias pátrias (com seus nacionalismos, xenofobias e racismos), sendo tão mais fortes quanto maiores forem os vínculos entre os membros das associações. O   nico modo efetivo de evitar esses desvios    conceber a realidade humana como integrando uma associa  o maior, que se baseia nas menores e parciais, mas que, inversamente, realiza suas aspirações    universalidade e, assim, completa-as e regula-as: em outras palavras, “[...] toute systématisation partielle exige la synth  se générale”¹³¹ (COMTE, 1929, v. II, p. 215).

¹³¹ “[...] Toda sistematiza  o parcial exige a síntese geral”.

Uma observação final, antes de passarmos à próxima seção: por que apresentar semelhanças e paralelos entre a família e a *citê*? Certamente não é para sugerir que esta é uma ampliação daquela, mas para indicar que ambas estão vinculadas, que as relações de cada qual têm simetrias e, por fim, para propor a forma de relacionamento mútuo que convém ao estado normal: essa é uma forma de resumir o objetivo da “teoria política da família” de Comte.

5.4. O princípio de Aristóteles: desigualdades e indivíduos

O princípio de Aristóteles estabelece 1) a separação dos ofícios e 2) a convergência dos esforços. No próximo capítulo trataremos extensamente dessas duas partes do princípio, no que elas oferecem de fundamento para a Sociologia – ou, para o que nos interessa, a Politologia – Estática, mas cabe indicar aqui que uma consequência imediata dele é a divisão do trabalho, do que se segue o incremento contínuo das diferenças sociais – e, como o próprio Comte reconhece, “mesmo das desigualdades”. A relação entre sociedade, diferenças e desigualdades dará ocasião nos próximos capítulos para o exame dos conceitos de liberdade e igualdade, assim como dos de direitos e deveres: neste momento, desejamos tratar somente de duas questões centrais para as teorias sociológicas – seja a comtiana, sejam as teorias contemporâneas ou mesmo “clássicas” – derivadas do princípio de Aristóteles: nomeadamente, as desigualdades sociais e os “indivíduos”.

“L’incomparable Aristote découvrit, en effet, le caractère essentiel de toute organisation collective, quand il la fit consister dans *la séparation des offices et la combinaison des efforts*”¹³² (COMTE, 1929, v. II, p. 281; sem grifos no original): toda sociedade consiste nesse princípio e, sem ele, não é possível existir sociedades. Por um lado, se todos fossem iguais uns aos outros, não seria possível, nem em certo sentido necessária, a colaboração coletiva: seja porque a contribuição de cada qual seria idêntica à dos demais, seja porque não seria possível a satisfação das várias necessidades humanas, que só pode ocorrer por meio da complementaridade dos esforços particulares.

¹³² “O incomparável Aristóteles descobriu, com efeito, o caráter essencial de toda organização coletiva, quando a fez consistir na separação dos ofícios e na combinação dos esforços”.

“Si l’on supposait entre tous les hommes une telle solidarité qu’ils devinssent matériellement inséparables, comme le montrent certains cas superficiels de monstrosité binaire, toute société cesserait aussitôt. Cette hypothèse extrême aide à comprendre combien l’individualité est indispensable à la nature sociale, afin d’y permettre la variété d’efforts simultanés qui la rend si supérieure à toute existence personnelle”¹³³ (COMTE, 1929, v. I, p. 158).

Todos os seres humanos vivem em sociedade: tal sociedade não se restringe à realidade prática, isto é, do ponto de vista mais estreito possível, à realidade econômica, mas abrange também as relações afetivas e as intelectuais, distribuídos em vários lugares ao redor do mundo e em diferentes momentos históricos: desse modo, não são iguais entre si. Essas diferenças permitem que o ser humano viva em sociedade e que em suas existências individual e coletiva progrida, isto é, desenvolva suas forças e aperfeiçoe-se; na verdade, a formulação inversa permite a compreensão mais adequada do ponto, pois o nível de diferenciação entre os seres humanos é o nível de seu desenvolvimento. Desse modo, para Comte a divisão do trabalho é a realidade social fundamental, tirando daí a consequência direta:

“Quoique les classes résultées des diverses combinaisons propres aux trois éléments nécessaires de toute force sociale diffèrent naturellement entre elles, *leurs atributs respectifs ne se développent assez que d’après cette division croissante des occupations humaines.*

Source continue de diversité, et même d’inegalité, elle [la division du travail] devient aussi la principale base d’extension graduelle du Grand-Être, dès lors assujettie seulement aux limites

¹³³ “Se supusermos entre todos os homens uma tal solidariedade que eles tornassem-se materialmente inseparáveis, como o mostram certos casos superficiais de monstrosidade binária [isto é, gêmeos siameses], toda sociedade cessaria rapidamente. Essa hipótese extrema ajuda a compreender o quanto a individualidade é indispensável à natureza social, a fim de permitir-lhe a variedade de esforços simultâneos que a tornam tão superior a toda existência pessoal”.

normales résultées de son siège planétaire”¹³⁴
(COMTE, 1929, v. II, p. 294-295; sem grifos no original).

Mesmo a educação, que para o fundador do Positivismo deve ser *universal*, desenvolve as *dignas desigualdades*, colaborando desse modo para os méritos em todas as classes (COMTE, 1899, p. 159).

Veremos nos próximos capítulos que essa oposição entre liberdade e igualdade constitui-se na divisão política fundamental para a atuação prática do Positivismo: aqui importa apenas indicar a rejeição comtiana da idéia de igualdade, a partir de concepções sociológicas fundamentais. As diferenças surgem naturalmente; na ausência de restrições ou de impedimentos, elas avançam e permitem que a sociedade desenvolva-se: em outras palavras, a liberdade resulta no desenvolvimento social, ao passo que a igualdade exige a restrição à liberdade ou mesmo a opressão, a fim de reverter, quimERICAMENTE, esses desenvolvimentos: “Mas, quando foi preciso construir, a crise central [a Revolução Francesa] fez sentir em breve que o nivelamento exige a compressão permanente das superioridades quaisquer, ao passo que o livre surto desenvolve a desigualdade” (COMTE, 1899, p. 146). A busca da igualdade, para Comte, deve-se ou à cegueira ou à inveja: em qualquer situação, ela consiste em impedir um processo, ou melhor, o processo social básico no lugar de aproveitar-se dele (COMTE, 1929, v. II, p. 74). Além de ser opressivo, o ideal da igualdade impede a convergência dos esforços: “Le dogme de l’égalité, voile ordinaire de l’instinct dominateur, n’est pas moins révolutionnaire parmi les peuples que chez les individus: il y détourne davantage du concours habituel”¹³⁵ (COMTE, 1929, v. IV, p. 484).

¹³⁴ “Ainda que as classes resultantes das diversas combinações próprias aos três elementos necessários de toda força social difiram naturalmente entre si, seus atributos respectivos não se desenvolvem o suficiente senão com base nesse divisão crescente das ocupações humanas.

Fonte contínua de diversidade, e mesmo de desigualdade, ela [a divisão do trabalho] torna-se assim a principal base da extensão gradual do Grande Ser, desde logo submetida somente aos limites normais resultantes de sua sede planetária”.

¹³⁵ “O dogma da igualdade, véu ordinário do instinto dominador, não é menos revolucionário entre os povos que entre os indivíduos: ele desvia-os mais do concurso habitual”.

As citações acima deixam claro que a busca da igualdade, na perspectiva comtiana, não apenas é irracional do ponto de vista sociológico, como também é irresponsável politicamente – ao desenvolver e justificar a opressão – e errado moralmente – ao estimular e justificar os instintos egoístas. Mas todas essas observações referem-se apenas à primeira parte do princípio de Aristóteles, à “separação dos ofícios”: para compreender-se adequadamente a crítica de Comte à igualdade, importa verificar também o segundo hemistíquio do princípio, qual seja, a “convergência dos esforços”.

Ora, a especialização das habilidades e dos comportamentos, embora ocorra naturalmente, exige socialmente uma contrapartida, que é o, ou *algum*, benefício coletivo resultante da diferenciação. Essa contrapartida é necessária ao mesmo tempo de um ponto de vista prático e moral: em termos materiais, porque ninguém se basta a si mesmo, tendo que colaborar com os demais para viver e sobreviver; já da perspectiva moral há duas questões em jogo: por um lado, o único recurso que, no máximo, pode-se dizer verdadeiramente individual é a força física: todo o resto é devido à sociedade, seja em termos presentes, seja ainda mais em termos da grande continuidade histórica: trata-se, desse modo, de uma questão de gratidão, respeito e reconhecimento; por outro lado, como consequência do aspecto anterior, há que se estimular o altruísmo e comprimir o egoísmo: embora a colaboração tenha um fundamento egoísta, o desenvolvimento da sociedade, considerando-se acima de tudo a sua continuidade, estimula e baseia-se no altruísmo.

Veremos nos próximos capítulos que a “convergência dos esforços” é o elemento que suscita o governo, inicialmente material – é o poder Temporal, ou “Estado” –, depois espiritual, que se esforça para que as ações parciais dirijam-se mais ou menos para os mesmos fins e que não ocorram dispersões nem fatais nem desnecessárias. Para os objetivos desta seção, basta notarmos que, se o incremento das diferenças – ou “desigualdades” – é o fato social fundamental, ele tem que ser regulado material, intelectual e moralmente: esta pesquisa, bem como, de resto, o conjunto do próprio Positivismo, corresponde precisamente à regulação desses esforços parciais resultados e originários das desigualdades.

Dito isso, temos que desmitificar a crítica da desigualdade ou, inversamente, o elogio da igualdade. Em primeiro lugar, desde há alguns

anos, possivelmente devido à ascensão política e acadêmica do movimento multiculturalista, as “diversidades” ou “diferenças” passaram a ser valorizadas, da mesma forma como desde há cerca de dois séculos tem sido valorizada a “igualdade”. Busca-se, desse modo, defender-se ao mesmo tempo as “diferenças” e a “igualdade” e usa-se a palavra “diferença” para não se usar “desigualdade”. Evidentemente – bem, talvez de maneira não tão óbvia –, contrapor “diferenças” a “desigualdades” é um procedimento simplório e incoerente, pois deseja-se que duas palavras sinônimas, ou caracterizadas por campos semânticos extremadamente próximos, tenham sentidos opostos: esse contorcionismo teórico somente depõe contra quem o defende.

Em contrapartida, em Lacerda (2009c) comentamos que, em um outro movimento teórico dos últimos anos, a busca da igualdade tem sido substituída pela defesa da “equidade”: o grande teórico desse movimento é John Rawls, quem defendeu que um dos parâmetros fundamentais de uma sociedade *justa* é a *fairness* (traduzida para o português, de modo aproximado, como “equidade”). Talvez não por acaso, o raciocínio de fundo de Rawls é que as sociedades equitativas são as sociedades contemporâneas caracterizadas por um acentuado grau de diversidade ao mesmo tempo ideológica, classista e política – mas, ao mesmo tempo, convergindo a respeito de algumas instituições fundamentais. “Pluralismo social combinado com uma convergência fundamental”: essa parece uma formulação alternativa, mas nem por isso menos aceitável, do princípio de Aristóteles...

Da mesma forma, ainda em Lacerda (2009c) – como, de resto, em toda esta pesquisa –, indicamos que para Augusto Comte as “desigualdades sociais” não são sinônimas de “injustiças sociais”: não apenas porque cada cidadão tem que ter condições mínimas de vida, como porque a existência de cada qual deve ser “digna”: essa “dignidade” tem uma dupla significação, referindo-se aos fundamentos materiais e espirituais das existências individual e coletivas e, ao mesmo tempo, a um dos objetivos últimos da vida em sociedade.

No capítulo anterior usamos as pesquisas de Louis Dumont como base para um modelo heurístico para o Positivismo: a teoria antropológica, nesse sentido, desempenhou um papel por assim dizer “formal”; agora fazemos um uso mais substantivo da Antropologia para criticar a idéia de igualdade. As pesquisas de Dumont (1992; 2000)

indicam que o igualitarismo foi uma consequência do individualismo cristão, que, mais que associar, era antissocial, o que, na linguagem comtiana, equivale a egoísta. Não fosse apenas isso, convém notar que a rejeição das “diferenças”, isto é, das “desigualdades” é própria ao Ocidente, o que equivale a dizer que, *nesse sentido específico*, o Ocidente é uma completa exceção relativamente ao conjunto da Humanidade. Marcos Lanna expressou uma opinião bastante próxima, por motivos similares:

“Ora, o diálogo [do antropólogo com os “nativos”] não exclui mas pressupõe a diferença. Ele implica reciprocidade, mas esta relação, por sua vez, não pode ser associada à simples simetria: *implica, necessariamente, também assimetria* [...]. A relação entre hóspede e anfitrião é um exemplo de reciprocidade assimétrica ou hierárquica. O hóspede não pode, por definição, sentir-se em casa, seja qual for o discurso do anfitrião, independente do fato desse discurso apelar à simetria ou, ao contrário, assumir relações de controle. *Se diálogo e reciprocidade não excluem assimetria e diferença, a superação da diferença só pode ser alcançada pela ausência de diálogo* [...]” (LANNA, 1999; sem grifos no original).

Em outras palavras, recusar as diferenças, ou recusar as “desigualdades”, é recusar o diálogo, é recusar o outro: se a aceitação das “diferenças”, ou das “desigualdades”, é um princípio necessário em relação às outras sociedades, por que não o seria relativamente à nossa própria? É difícil não considerar uma completa arbitrariedade as diversas aplicações desse critério, que é aceito em um caso e rejeitado em outro – que, aliás, só é “diferente” porque se trata da nossa própria sociedade.

Passemos agora à outra questão sociológica que nos propusemos tratar nesta seção: a idéia de “indivíduo”. Ao tratarmos das famílias, vimos com clareza que para o fundador do Positivismo a célula social, a menor forma possível de associação humana é a família, de sorte que não faz sentido iniciar a análise sociológica pelos indivíduos. Essa afirmação tem uma consequência inversa: a sociedade não se baseia nos

indivíduos, mas é o oposto que ocorre, isto é, são os indivíduos que se baseiam, que surgem a partir da sociedade. Isso exige para Augusto Comte duas ordens de considerações: por um lado, é mister afirmar o caráter “social” e não “individual” da sociedade, ou melhor, a natureza coletiva e não individualista das associações humanas; por outro lado, deve-se entender que, a partir dessa natureza coletiva, a sociedade é composta por seres autônomos que colaboram de maneira mais ou menos convergente e mais ou menos voluntária entre si. Em outras palavras, *os indivíduos não são a unidade sociológica, mas são os seus agentes práticos*.

Essa dupla concepção deriva, também, do princípio de Aristóteles, especialmente do seu segundo hemistíquio: “Un tel principe définit directement le caractère fondamental du grand organisme, comme composé d’êtres susceptibles d’exister à part, mais concourrant, plus ou moins volontairement, à un but commun”¹³⁶ (COMTE, 1929, v. II, p. 293). No que se refere à idéia teológico-metafísica de que a sociedade funda-se nos indivíduos, não é necessário insistirmos muito mais: basta, parece-nos, lembrar apenas que o individualismo liga-se ao mesmo tempo ao igualitarismo e ao egoísmo. O que é necessário enfatizar é a característica dos indivíduos como agentes sociais dotados de autonomia.

Nesse sentido, uma primeira observação geral: considerando que a Humanidade, embora exista por si só, pode agir somente por meio de servidores individuais, para Comte é necessário regular, consagrando, os indivíduos: isso consiste em afirmar a independência, ou melhor dizendo, a *autonomia* de cada indivíduo, que deve convergir com os demais por livre vontade (COMTE, 1899, p. 60-61).

A afirmação da autonomia individual também é feita ao Comte avaliar o que chamava de “comunismo” – que, *grosso modo*, correspondia ao que após Marx chamamos de “socialistas utópicos” –: os comunistas exageram o concurso coletivo, menosprezando a capacidade de ação individual. Mas eles também deixam de lado o fato de que os instintos egoístas são mais fortes que os altruístas: isso

¹³⁶ “Um tal princípio define diretamente o caráter fundamental do grande organismo, como composto por seres suscetíveis de existir à parte, mas concorrendo, mais ou menos voluntariamente, para um objetivo comum”.

equivale a dizer que basicamente os seres humanos são “personalidades” e que, graças aos vários âmbitos da sociedade – família, pátria, Humanidade –, ascendem à sociabilidade.

“Le grand problème humain consiste à concilier, autant que possible, cette libre division avec une convergence non moins urgente. Une préoccupation exclusive de cette dernière condition tendrait à détruire toute activité réelle, et même toute vraie dignité, en supprimant toute responsabilité. Malgré les consolations domestiques, le seul défaut d’indépendance rend souvent intolérables ces destinées exceptionnelles qui se consomment sous le patronage forcé de la famille. Que serait-ce donc si chacun se trouvait dans une situation analogue envers une communauté indifférente? Tel est l’immense danger de toutes les utopies qui sacrifient la vraie liberté à une égalité anarchique, ou même à une fraternité exagérée”¹³⁷ (COMTE, 1929, v. I, p. 158-159).

A independência individual, dessa forma, é uma necessidade tanto propriamente pessoal quanto social: por um lado, cada ser humano exige uma capacidade autônoma de ação; por outro lado, a sociedade, para existir por meio da separação dos ofícios, requer essa autonomia específica a cada ser humano.

O que comentamos acima corresponde à *consagração* dos indivíduos: há que se perceber sua *regulação*. Esse aspecto comporta duas partes: a primeira consiste em que a autonomia individual requer, por motivos práticos, sociológicos e morais, uma contrapartida em termos de desenvolvimento do altruísmo e de compressão do egoísmo;

¹³⁷ “O grande problema humano consiste em conciliar, tanto quanto possível, essa livre divisão com uma convergência não menos urgente. Uma preocupação exclusiva com essa última condição tenderia a destruir toda atividade real, e mesmo toda verdadeira dignidade, ao suprimir toda responsabilidade. Malgrado as consolações domésticas, somente a falta de independência tornam freqüentemente intoleráveis esses destinos excepcionais que se consomem sob o patronato forçado da família. Que seria então se cada um encontrasse-se em uma situação análoga relativamente a uma comunidade indifferente? Tal é o imenso perigo de todas as utopias que sacrificam a verdadeira liberdade por uma igualdade anárquica ou mesmo por uma fraternidade exagerada”.

em outras palavras, a autonomia individual, mesmo a maior possível, para Augusto Comte, não é a mesma coisa que “individualismo”, mas, sim, capacidade de ação e liberdade. O segundo aspecto refere-se à concepção dos indivíduos como os agentes individuais da Humanidade, isto é, como os órgãos necessariamente objetivos, concretos, que personificam o serviço da e para a Humanidade. A seguinte passagem resume esses aspectos – como, de resto, o conjunto desta seção.

“La supériorité du Grand-Être résulte surtout de ce que ses instruments directs sont des êtres d’une nature semblable à la sienne, quoique moins développée, qui paraissent susceptibles d’exister à part. Mais de là résulte aussi leur tendance à se séparer de lui quand un sentiment exagéré de leur propre importance les empêche de reconnaître assez l’irrésistible empire du tout sur ses parties. [...] Néanmoins, l’existence collective se trouverait également détruite si le concours pouvait jamais éteindre l’indépendance. Car la coopération humaine exige autant la séparation des efforts que leur convergence: ce qui réduira toujours le grand problème à concilier l’ordre et le progrès, que toute l’antiquité jugeait incompatibles. On doit pourtant reconnaître que le danger consiste surtout dans l’excès d’indépendance, plus imminent que l’excès de concours, sauf des exceptions aussi courtes que rares”¹³⁸ (COMTE, 1929, v. IV, p. 34).

Para concluir esta seção e, assim, o capítulo: uma aplicação prática da dignidade conferida aos indivíduos, ou melhor, aos agentes da Humanidade é o que Augusto Comte chama de “princípio geral da

¹³⁸ “A superioridade do Grande Ser resulta sobretudo de que seus instrumentos diretos são seres de uma natureza semelhante à sua, ainda que menos desenvolvida, que parecem suscetíveis de existir à parte. Mas daí também resulta sua tendência a separar-se de si quando um sentimento exagerado de sua própria importância impede-os de reconhecer o suficiente o irresistível império do todo sobre as partes. [...] Entretanto, a existência coletiva encontrar-se-ia igualmente destruída se o concurso impedisse sempre a extensão da independência. Pois a cooperação humana exige tanto a separação dos esforços quanto sua convergência: o que reduzirá sempre o grande problema a conciliar a ordem com o progresso, que toda a Antiguidade julgava incompatíveis. Deve-se entretanto reconhecer-se que o perigo consiste sobretudo no excesso de independência, mais iminente que o excesso de concurso, salvo exceções tão curtas quanto raras”.

economia positiva”, consistindo em atribuir a cada agente todas as atribuições que ele comporta, evitando usos em que ele pode ser melhor aplicado: isso inclui mesmo a regulação do trabalho prático, evitando ao máximo, mesmo proibindo se possível, o emprego do ser humano como peso ou como motor, de tal sorte que as atividades autômatas (e a escravidão) devem ser evitadas e as máquinas, aplicadas para a dignidade do ser humano (COMTE, 1929, v. IV, p. 359-360).

6. FUNDAMENTOS SOCIOLÓGICOS DA POLÍTICA

O capítulo anterior foi dedicado à apresentação de elementos da teoria comtiana que devem ser considerados para que o quadro propriamente político faça sentido; assim, ele desempenhou ainda um papel preliminar: neste capítulo apresentaremos os fundamentos sociológicos da Teoria Política de Comte: a diferença entre este capítulo e o próximo é que aqui faremos a dedução do poder político a partir da organização social, enquanto o capítulo seguinte abordará questões mais especificamente institucionais.

Nossa marcha aqui será a seguinte: começaremos pela teoria estática do poder e dos governos, passaremos à teoria específica do poder Temporal e do poder Espiritual e, por fim, veremos como o poder Espiritual desempenha um forte papel político, ao regular a sociedade; antes desses temas, apresentaremos uma discussão sobre as várias definições, ou melhor, as *noções* que Augusto Comte tinha da “política”.

6.1. Definição de “política”

O conceito de “política” na obra de Augusto Comte é bastante ambíguo, isto é, ele é adotado em vários sentidos, muitos deles complementares entre si, mas nem sempre evidentes. É claro que ao longo desta pesquisa procuramos evitar as ambigüidades prejudiciais, expondo o(s) sentido(s) específico(s) em cada momento; ainda assim, talvez valha a pena um pequeno exercício conceitual de esclarecimento das várias possibilidades da palavra “política” nos textos comtianos.

Antes de passarmos a esse exame, lembremos que os textos comtianos apresentam algumas características muito especiais: 1) as ambigüidades propositalis e as extensões de sentido, de modo a relacionar várias idéias com uma única palavra e estabelecer uma filosofia sintética; 2) o uso de elipses e perífrases, em particular nas obras posteriores ao *Discurso sobre o conjunto do Positivismo* (1848), ou seja, no próprio *Discurso*, no *Sistema de política positiva* (1851-1854), no *Catecismo positivista* (1852) e no *Apelo aos conservadores* (1855); 3) o senso de urgência na redação dos livros, que confere aos textos um caráter de meditações pessoais, subjetivas, e que pressupõem como sabidos inúmeros conhecimentos científicos, históricos e filosóficos. Essas características constituem o que Ângelo Torres (1997)

denominou de “estilo criptográfico”, que exige de cada leitor um esforço todo especial para a compreensão e a decodificação da obra.

Dito isso, os sentidos mais freqüentes da “política”, indicados seja pelo contexto argumentativo, seja pelo uso expresso da palavra, são os seguintes:

1. organização social;
2. ação coletiva concertada;
3. preocupação com o bem comum;
4. arte de governar;
5. nível societal próprio às pátrias:
 - a. âmbito específico da vida pública (em contraposição à vida privada, doméstica);
 - b. vida política como sinônima de vida “social”;
6. ação desenvolvida pelos poderes materiais (poder Temporal ou patriciado);
7. questões institucionais;
8. relações de poder.

Como se vê, esses sentidos mantêm entre si várias relações, mas não é possível reduzi-las a uma única acepção, pois em várias passagens ocorre o confronto entre alguns desses sentidos; por exemplo, na ação pública do poder Espiritual, ele pode ser obrigado a reprimir ações do poder Temporal: estão em jogo aí os sentidos 2, 3, 5 e 7, além de eventualmente o 6 e sem dúvida subentendido o 1.

Embora não seja difícil compreender cada uma dessas acepções, convêm algumas palavras a respeito delas.

O primeiro sentido é sociologicamente o mais lato de todos; é a primeira (mas nem de longe a única) idéia que vem à mente ao Comte usar a expressão “política positiva”. O termo inglês *polity* descreve bastante bem essa idéia de arranjo social e político, de “regime (social)”; a sociocracia, por exemplo, é uma proposta de *polity*, cujos traços tornam-se mais realçados ao compararmos o regime positivo com o *Ancien Régime* ou com a teocracia.

O segundo sentido, de ação coletiva concertada, é mais frouxo mas, talvez por isso mesmo, oferece um caráter geral. Ao comparar a atividade desenvolvida pelas teocracias com a do politeísmo progressista (romano, em particular), o caráter propriamente coletivo do último foi compreendido também como sendo político. Por outro lado, vimos antes que a sociedade baseia-se, em termos estáticos, pelo princípio de Aristóteles, ou seja, pela divisão dos ofícios e pela convergência dos esforços: considerando-se esse princípio, ainda que a divisão dos ofícios tenha que gozar amplamente de espontaneidade, é claro que a convergência dos esforços tem um papel a desempenhar, entre as atribuições específicas. Essa ação é coletiva, voltada para a coletividade, e concertada, de modo que é também “política”.

Os significados 3 e 4 mantêm entre si, como é fácil de perceber, estreitas relações e são sentidos mais amplos que a palavra “política” pode assumir; são eles que justificam o título do *Sistema de política positiva*: o que está em questão nesse nome é o governo geral da sociedade e dos assuntos humanos. Ainda que não se refira diretamente a alguma noção de “política”, importa notar que Augusto Comte esclarece, em particular, que o título *Sistema de política positiva* refere-se à subordinação das reflexões teóricas às necessidades práticas, de modo a regular tanto a atividade quanto a própria inteligência (COMTE, 1929, v. II, p. 426-427).

De modo mais específico, a preocupação com o bem comum está definida pela concepção de “república” que Augusto Comte formula: de uma perspectiva negativa, a república define-se pelo governo não-monárquico, conforme estabelecido na França por Danton e tentado antes por Oliver Cromwell na Inglaterra; mas a perspectiva positiva é mais importante, consistindo na submissão da política à moral (COMTE, 1929, v. I, p. 70-71), o que equivale, para os propósitos

atuais, à aceitação de regras morais na condução dos assuntos públicos e à busca do bem comum.

Já a arte de governar refere-se não apenas à busca do bem comum e à subordinação da política à moral, mas também à aplicação de princípios ao governo dos seres humanos. Essa acepção é a que foi indicada por Ângelo Torres em sua pesquisa (cf. TORRES, 1997, p. 61) e, no âmbito do pensamento comtiano, deve considerar as duas formas gerais de governo, aquele que trata das opiniões e dos valores, o poder Espiritual, e o que trata dos atos e das ações, o poder Temporal. A ação desses dois poderes é a arte prática correspondente à ciência moral e à ciência social, no mesmo sentido em que, por exemplo, a Astronomia orienta(va) a navegação.

Há um uso mais específico da palavra “política” quando Augusto Comte examina os níveis da sociabilidade, em particular quando trata das teorias da família e da sociedade propriamente dita, ou seja, das pátrias. Enquanto o adjetivo específico da família é “doméstico”, o das pátrias – e, nesse caso, das sociedades – é “político” (COMTE, 1929, v. II, p. 182). Neste sentido, a política refere-se a um *âmbito da sociabilidade*, que pode ser chamado também de “social” (em virtude do princípio de Aristóteles).

Como a “política” é entendida como sendo também a ação própria à realidade da “*polis*”, isso efetivamente aproxima, nesse caso, Comte de Aristóteles. Mas a oposição ao âmbito doméstico também indica que a política diz respeito a todos, fora da estrutura do Estado e no interior da sociedade civil: a fiscalização que o proletariado realiza a respeito das ações dos dois poderes é “política”.

O uso mais específico da palavra é como referência às ações materiais, sejam elas providas do patriciado, sejam especialmente provenientes do poder Temporal; nesse caso, o que é “político” opõe-se ao que é “moral”. A referência é hobbesiana; veremos adiante que Augusto Comte concorda com a opinião de Thomas Hobbes de que o Estado baseia-se na força e não nos sentimentos; caso não fosse assim, o poder basear-se-ia na fraqueza, o que seria uma tolice (COMTE, 1929, v. II, p. 299-300). O interessante a respeito desse uso da palavra “política” é que, embora enfatizando a importância da força para estabelecer e manter o poder – e jamais pondo em questão a realidade ou

a correção disso –, a “política” nesse caso é sempre contraposta à “moral”, no sentido de que as opiniões, os valores e os bons sentimentos têm que modificar e regular a conduta da força. Na crítica de Comte aos revolucionários metafísicos do século XIX vemos essa contraposição (cf. COMTE, 1899, parte 3), assim como na definição positiva da “república”, exposta há pouco.

A sétima acepção relaciona-se às questões institucionais; é o sentido mais simples, mais específico e não exige maiores explicações – ao menos, explicações afirmativas. Em termos institucionais, o vocabulário que se adota correntemente, em particular na Ciência Política, define-o, usando expressões em inglês, em parte como *politics*, em contraposição a *polity* e a *policy*. Como vimos, a *polity* corresponde à organização política e social; já a *policy* refere-se às políticas públicas, às ações desenvolvidas pelo Estado para atingir determinados objetivos sociais: por fim, a *politics* é a ação política ordinária e cotidiana, com as contínuas negociações entre os atores políticos. Ao propor a subordinação da política à moral, Comte deseja reger essa *politics*; essa regulação não implica acabar com as transações entre os agentes, mas há uma forma específica de “politicagem” que causava hojeriza a Comte: a demagogia, as puras declamações. Veremos adiante que a demagogia não é a legitimidade do poder buscada junto ao povo, mas sim o puro espírito declamatório, que prefere as palavras aos atos, que faz propostas sem entender, nem se preocupar, com a exequibilidade sociológica das propostas. Em outras palavras, o que desagrada Comte é a verborragia, própria aos “letrados”, sempre oriundos da burguesia¹³⁹ e metafísicos (cf. COMTE, 1899, parte 3).

O último sentido é, talvez, o mais técnico, pelo menos se levarmos em consideração as Ciências Sociais contemporâneas. De fato, como Bertrand Russell (1957, cap. 1) já indicou, o conceito central da Ciência Política é o poder, de modo que, ao falar-se em “política”, dá-se a entender “relações de poder”. Nos textos de Comte, essa acepção é usada com clareza em diversas situações: por exemplo, as relações entre os proletários e o poder Espiritual, de um lado, e os patricios e o poder Temporal, de outro lado, são de poder. O que é interessante notar aqui é

¹³⁹ A crítica política à burguesia é um dos elementos que permitem distingui-la do “patriciado”, no pensamento positivista.

que não ocorre uma “problematização” da política encarada como relações de poder; essa ausência de “problematização” é literal, ou seja: para Comte não se trata de que não seja passível de exame e de investigação sociológica e histórica¹⁴⁰, mas de que a existência de tais relações não é teoricamente problemática nem moralmente incorreta.

No dicionário elaborado por Ângelo Torres, assim, a definição de poder que aparece é a seguinte: “É o governo, indispensável à sociedade. Há sempre o poder teórico ou espiritual e o poder material, separados ou unidos. Não há sociedade sem governo” (TORRES, 1997, p. 96); no dicionário de Bourdet (1875) nada aparece. Conforme transparece no resumo de Torres, a ênfase cai no governo, seja no material, do poder Temporal, seja no teórico, do poder Espiritual. Além disso, pelo que sugerimos há pouco, cada classe social tem seu próprio tipo de poder, cujos campos de atuação já se esboçam: o poder material tem eficácia prática, isto é, sobre as coisas, sobre a realidade material, sobre o mundo – em outras palavras, por uma via direta –; o poder Espiritual age modificando a conduta do poder Temporal, isto é, atua sobre os indivíduos, aconselhando, ensinando, sugerindo – indiretamente, portanto.

Aplicando o princípio de Aristóteles à teoria política, vemos que ele exige que exista um governo para ser o órgão da convergência dos esforços; a isso se soma o princípio de Hobbes, de o poder fundar-se na força: o que muda ao longo da história são o fundamento do poder e seus princípios de legitimação: enquanto na Antigüidade o poder baseava-se mais diretamente na força, por serem sociedades militares, e era justificado pelas vontades divinas e absolutas, na modernidade o poder deve basear-se na riqueza, atuar pacificamente e ser justificado pela filosofia positiva e relativa.

Como se pode perceber, de fato há várias aplicações da palavra “política” nos textos positivistas; em não raras ocasiões, diversas acepções podem ser mobilizadas ao mesmo tempo, seja para descrever (ou prescrever) de modo mais rico uma certa concepção, seja para indicar alguma realidade em que há oposições ou contraposições.

¹⁴⁰ Bem ao contrário: a política positiva pretende que o poder, bem como a riqueza, seja totalmente passível de exame – não para ser destruído, mas para ser compreendido e regulado (cf. COMTE, 1899, Conclusão; 1929, v. II, cap. V; v. IV, Conclusion).

6.2. Os princípios de Aristóteles e de Hobbes: as forças sociais e o fundamento do governo

Vimos que a diferença entre as perspectivas estática e dinâmica na Sociologia comtiana consiste em que a estática examina o que as forças sociais têm em comum em todas as sociedades e qual o tipo normal a que elas tendem a partir do seu desenvolvimento histórico; já a dinâmica indica quais as transformações, as filiações e as leis por que passam as forças sociais ao longo da história; a estática, em consequência disso, é mais abstrata que a dinâmica. Nesta seção trataremos da parte mais abstrata do estudo positivista da política; é o que podemos chamar de “Politologia Estática”, pois se não faz nenhuma, ou quase nenhuma, referência a realidades sociais específicas.

Os dois princípios básicos do poder são os de Aristóteles e o de Hobbes.

O primeiro estabelece que toda sociedade consiste simultaneamente na separação dos ofícios e na convergência dos esforços (COMTE, 1929, v. II, p. 281): enquanto ocorrem continuamente a divisão do trabalho e sua consequente especialização, há que se evitar a dispersão total desses esforços, de modo que o bem comum seja perseguido e mantido nas várias perspectivas particulares. Como consequência, há que se constituir um órgão responsável pela manutenção ativa da visão de conjunto; na verdade, em rigor, pelo menos dois órgãos, em que um trata do comportamento e das ações objetivas dos seres humanos e o outro encarrega-se das idéias, dos valores e dos sentimentos – portanto, da subjetividade – das pessoas. Cada um desses órgãos é uma forma de governo, é um “poder”: em um caso, é o poder Temporal, no outro, o poder Espiritual.

Mas em qualquer caso, as diversas forças sociais desenvolvidas têm que ser concentradas. Essa concentração significa que deve haver órgãos *individuais* que sejam responsáveis pela condução e pelo desenvolvimento de tais forças; caso isso não ocorra, para Comte o esforço coletivo representado pela especialização prática aborta. Se o órgão coordenador precede os esforços parciais, o concurso é sistemático; se ele segue os esforços parciais, o concurso é espontâneo. É a afirmação da necessidade de concentração individual das

responsabilidades que, para Comte, diferencia a teoria positiva das forças sociais das teorias metafísicas (COMTE, 1929, v. II, p. 267).

O que nos interessa aqui é tratar da importância dos órgãos individuais de convergência: tais órgãos são os governos; mas, ao discutir o concurso, Comte enfatiza também a liberdade, ou melhor, a *independência* dos vários seres humanos individuais. Por seu caráter sintético, vale a pena reproduzir um trecho mais extenso:

“Sous son aspect le plus usuel, cette explication élémentaire devient la vraie source de l’aphorisme fondamental: il n’existe pas davantage de société sans gouvernement que de gouvernement sans société. Envers les moindres associations comme à l’égard des plus vastes, la politique positive ne doit jamais séparer ces deux notions corrélatives, sous peine d’illusion théorique et d’anarchie pratique. Leur combinaison nécessaire représente le double caractère du véritable organisme humain, toujours collectif dans sa nature et individuel dans ses fonctions, d’après l’indépendance naturelle de ses éléments irréductibles”¹⁴¹ (COMTE, 1929, v. II, p. 267).

A ação desses poderes é dupla: ao mesmo tempo, manter o espírito de conjunto em relação ao espírito de detalhe e, em consequência, os sentimentos sociais face aos sentimentos egoístas. Mas só faz sentido falar em um órgão específico para a manutenção do espírito de conjunto se houver uma realidade social suficientemente grande para que ocorra com um mínimo de profundidade a divisão do trabalho; em outros termos, só se pode falar com propriedade em “governo” se houver uma sociedade política, o que equivale a passar-se do âmbito familiar para o cívico: “En effet, la double prépondérance nécessaire de l’esprit d’ensemble sur l’esprit de détail et de la sociabilité

¹⁴¹ “Sob seu aspecto mais usual, essa explicação elementar torna-se a verdadeira fonte do aforisma fundamental: não existe sociedade sem governo nem governo sem sociedade. Com respeito às menores associações como com às mais vastas, a política positiva não deve nunca separar essas duas noções correlatas, sob risco de ilusão teórica e de anarquia prática. Sua combinação necessária representa o duplo caráter do verdadeiro organismo social, sempre coletivo em sua natureza e individual em suas funções, de acordo com a independência natural de seus elementos irreduzíveis”.

sur la personnalité manque jusqu'alors¹⁴² d'un organe propre¹⁴³ (COMTE, 1929, v. II, p. 350). O resultado disso tudo é que *a ação do governo é ao mesmo tempo a de conter (as divergências) e dirigir (os diversos esforços parciais e os comuns)* (COMTE, 1929, v. II, p. 295).

O que nos interessa aqui é a teoria política de Comte, o que quer dizer a sua teoria do *governo*. Todavia, o princípio de Aristóteles diz respeito também à separação dos ofícios, o que nos conduz à teoria das forças sociais, que, como visto, é a contraparte necessária da atividade governativa.

Para começarmos, eis a definição de força social: “Toute véritable force sociale résulte d'un concours plus ou moins étendu, résumé par un organe individuel”¹⁴⁴ (COMTE, 1929, v. II, p. 265). Esse concurso é tanto objetivo quanto subjetivo, pois refere-se tanto à colaboração em termos de idéias e valores quanto da realidade material; além disso, em cada empreendimento os vários colaboradores devem ser representados, ou passíveis de representação, por um indivíduo. Tal representação individual não consiste em uma forma de individualismo, mas na necessidade de coordenação e de responsabilização, de modo que se trata efetivamente de uma liderança, que desenvolve a força social; ao mesmo tempo, ele indica que não é aceitável falar-se em “coletividades” abstratas, à maneira metafísica, que teriam uma ação social com agentes indeterminados.

Comte identifica três tipos gerais de forças sociais, cada uma delas relativa a um aspecto da natureza humana: prático, intelectual e afetivo. As três existem simultaneamente, sendo cada uma necessária para a existência das demais; entretanto, suas importâncias relativas são diferentes, pois existe uma hierarquia entre elas – ou melhor, duas hierarquias, inversas e complementares.

¹⁴² “Jusqu'alors” (“até então”): até o estabelecimento de cidades permanentes, ultrapassando a existência meramente doméstica. Isso é válido em termos estáticos e dinâmicos, isto é, tanto na passagem do fetichismo para a teocracia quanto nas diversas sociedades posteriores à teocracia.

¹⁴³ “Com efeito, a dupla preponderância necessária do espírito de conjunto sobre o espírito de detalhe e da sociabilidade sobre a personalidade falham até então de [terem] um órgão próprio”.

¹⁴⁴ “Toda verdadeira força social resulta de um concurso mais ou menos extenso, resumido por um órgão individual”.

Essas duas hierarquias correspondem às classificações gerais da sociocracia e constituem os princípios ordenadores da reflexão sociológica – e moral – de Comte. O princípio classificatório geral é uma extensão à Sociologia do princípio científico básico, segundo o qual os fenômenos mais nobres subordinam-se aos mais grosseiros (cf., por exemplo, COMTE, 1929, v. II, p. 274). “Subordinação” não equivale a “servilismo” ou a “humilhação”; inversamente, a preponderância dos mais grosseiros não implica determinismo em face dos mais nobres. Quanto mais nobre um fenômeno, mais modificável ele é, ou seja, mais variações ele pode realizar e mais variáveis influem em sua constituição e em seu funcionamento, o que equivale ainda a dizer que ele é mais dependente dos outros fenômenos. Mas maior dependência não anula sua existência efetiva nem a sua atuação, de sorte que um fenômeno mais nobre exerce uma ação modificadora sobre o império do mais grosseiro.

Esse princípio é em um primeiro momento aplicável (porque extraído) da escala enciclopédica das ciências abstratas; sendo universal, aplica-se também à existência humana, isto é, às realidades específicas da Sociologia e da Moral, em que encontra o seu principal ambiente de atuação. Considerando a intensidade de atuação no homem de cada um dos aspectos da natureza humana, o mais forte é a parte material; como os sentimentos têm uma ligação apenas indireta com a realidade (externa), nesse sentido são os mais fracos; a inteligência ocupa uma posição intermediária: essa é seqüência da subordinação objetiva do ser humano e também a seqüência de facilidade de seu aperfeiçoamento.

Enquanto a hierarquia objetiva começa com a realidade material, passa para a intelectual e termina na moral, a hierarquia subjetiva realiza o caminho inverso: esta última hierarquia indica a nobreza, o valor que cada aspecto da natureza humana possui.

A força material exerce naturalmente uma supremacia sobre as forças intelectual e moral (COMTE, 1929, v. II, p. 274); como indicamos há pouco, as outras duas exercem uma ação modificadora sobre ela. Há uma correspondência entre essas três forças e os poderes Temporal e Espiritual: o Temporal cabe à força material, o Espiritual às outras duas.

A força material, especialmente na era moderna, pode ser concentrada ou dispersa: na forma concentrada ela corresponde à *riqueza*, ou melhor, aos vários tipos de capital; já a força dispersa corresponde à simples associação de muitos indivíduos, isto é, ao *número*. Comte enumera as características delas: ambas podem modificar a conduta sem alterar a vontade; o número é mais irresistível em sua ação, mas não é o mais opressivo, pois pode modificar-se em virtude de impressões morais, às quais é mais suscetível; a riqueza é mais influenciável pela inteligência e comporta uma extrema concentração, podendo assumir um caráter egoísta e, daí, tirânico. Disso ele extrai uma teoria explicativa da luta de classes: apesar de ambas as classes deverem combinar-se e, no estado normal, manterem-se em harmonia, elas têm dinâmicas próprias que as singularizam e separam-nas; ora, enquanto as influências morais e intelectuais podem fazê-las agir em colaboração uma com a outra, nos períodos de anarquia moral e mental esse concurso entre as duas partes da força material não apenas é alterado, como também pode ser ativamente destruído (COMTE, 1929, v. II, p. 268-269).

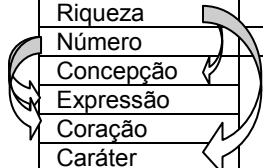
O fundador do Positivismo estabelece distinções correlatas na força intelectual: enquanto o número está mais próximo da expressão, a riqueza está da concepção. A respeito da força moral há uma divisão equivalente, entre o caráter (a energia prática) – que tem a precedência na vida objetiva – e o coração (os bons sentimentos) – que tem maior peso na vida subjetiva¹⁴⁵. Cada uma dessas partes dos três elementos da força social dispõe-se ao antagonismo, de que resulta a impossibilidade de constituir a sociedade com cada uma delas isoladamente.

Uma observação importante é que, de fato, a potência material é a única a merecer o nome de “força”: as outras duas, com caracteres *modificadores*, só podem ser chamadas de “forças” por uma questão de cortesia (ou seja, por metonímia) (COMTE, 1929, v. II, p. 280).

¹⁴⁵ Usamos os termos “número”, “riqueza”, “expressão” etc. por ser esse o vocabulário que Augusto Comte emprega; todavia, convém vertê-los para um linguajar mais usual: a riqueza corresponde ao patriciado ou aos empresários (por diversos motivos evitaremos aqui usar a expressão “burguesia”, a fim de não causar confusões teóricas); o número, ao proletariado; a expressão, aos poetas e aos artistas; a concepção, aos filósofos e aos cientistas. O “coração” e o “caráter” são mais dificilmente relacionáveis a elementos sociais específicos: se o “coração” pode ser representado genericamente pela influência afetiva das mulheres, o caráter seria de fato um atributo *genérico*, dos líderes.

Essas várias formas de forças sociais, em suas divisões binárias, podem ser agrupadas finalmente em relações de mando ou de obediência. As forças, ou as partes das forças, que exercem uma influência dominante ou preponderante atuam de maneira direta sobre a sociedade e sobre os indivíduos; por esse motivo, detêm o mando; já as partes subordinadas têm uma ação indireta e a elas cabe a obediência objetiva. Essas correlações, que não são difíceis de perceber, estão sistematizadas no quadro abaixo:

QUADRO 8 – RELAÇÕES ENTRE FORÇAS SOCIAIS, MANDO E OEDIÊNCIA



Riqueza	Comando (influência indireta): riqueza, concepção, caráter
Número	Obediência (influência direta): número, expressão, coração
Concepção	
Expressão	
Coração	
Caráter	

FONTE: o autor, a partir de Comte (1929, v. II, p. 268-272).

Temos que reconhecer: o franco uso do linguajar do mando e da obediência é chocante para a sensibilidade contemporânea, ou seja, para a nossa própria; atribuímos ao emprego desse linguajar uma filosofia do autoritarismo, da obediência cega e do mando absoluto. Mas nada disso corresponde às idéias de Comte¹⁴⁶.

As forças sociais têm uma influência recíproca entre suas ações diretas e indiretas: o mando não é absoluto, não é indiscutível nem é impermeável seja às manifestações públicas de contrariedade, seja ao aconselhamento puro e simples; inversamente, a obediência depende do mando para manter-se. Ao mando corresponde a existência material, o que equivale a dizer objetiva; à obediência corresponde a existência espiritual, isto é, subjetiva. Se transpusermos esses termos para as noções de, por um lado, presente, passado e futuro e, por outro lado, solidariedade e continuidade, o resultado será o seguinte: o mando objetivo preside à solidariedade no presente atuando sobre a realidade

¹⁴⁶ Aliás, a quantidade de argumentos e observações – seja para criticar o medo do mando (ou da obediência), seja para atenuar o peso que a afirmação política e social da força material – indicam o quanto essa afirmação também não correspondia à sensibilidade de sua época (meados do século XIX).

material; ao mesmo tempo, ele submete-se à continuidade do passado para o futuro, dependendo dela e sofrendo sua influência que, embora seja subjetiva, nem por isso é menos real e efetiva.

Ajunta Comte (1929, v. II, p. 272): “Quoiqu’on reconnaisse séparément la prépondérance matérielle, la supériorité intellectuelle et l’autorité morale, on ne se soumet qu’à leur suffisante combinaison”¹⁴⁷. Esse trecho é bastante revelador e esclarece-nos diversos aspectos. Em primeiro lugar, Comte usa substantivos (“preponderância”, “superioridade”, “autoridade”) que, em um crescendo, revelam a importância apresentada na sociocracia das forças sociais, indicadas pelos adjetivos (“material”, “intelectual”, “moral”). A gradação dos substantivos *não* é retórica, refletindo de fato os valores expressos por Augusto Comte e propostos para a sociedade normal. Em segundo lugar, refletindo a importância subjetiva de cada um dos adjetivos, uma ordem social só é aceitável – poderíamos dizer: só é *legítima* – se ocorrer uma combinação entre as forças sociais que satisfaça o conjunto da sociedade. Essa “combinação” não terá as forças intelectual e moral como acessórias (ou como epifenômenos, no linguajar marxista), mas como elementos de fato integrantes e modificadores: para comprová-lo, basta considerar-se o conteúdo altamente subjetivo da noção de “legitimidade”.

Mas a própria submissão deve ser examinada. Conquanto a força material costume desdenhar das duas outras forças, ela não escapa de suas influências; ao mesmo tempo, é necessário perceber com clareza que a submissão não é servil nem sinônimo de servilismo: essa idéia – submissão como sendo servil – Comte atribui aos “declamadores metafísicos” (COMTE, 1929, v. II, p. 276). Há vários motivos para isso. Em primeiro lugar, porque a existência de governo pressupõe a existência de governados; se todos quiserem mandar – o que está longe de estar provado como sendo algo bom –, não apenas não haverá obediência, como não haverá governo, resultando literalmente em “anarquia”.

¹⁴⁷ “Ainda que reconheçamos separadamente a preponderância material, a superioridade intelectual e a autoridade moral, não nos submetemos senão à sua combinação suficiente”.

Em segundo lugar, deve-se considerar que a obediência é a contrapartida de uma concentração de recursos em poucas mãos, sejam recursos puramente materiais (a riqueza), seja o poder político: ora, a concentração de riqueza não impede que se desenvolvam ações coletivas plenamente responsáveis, mas, bem ao contrário, supõe e exige tal responsabilidade – e a palavra “responsabilidade” tem aqui o sentido da palavra inglesa “*accountability*”, equivalendo portanto a “fiscalizável”: passível de avaliação e cobrança pública pelos objetivos, pelas motivações, pelos meios e pelos resultados.

Mais ainda: Comte reafirma a ligação entre poderes e responsabilidade, incluindo aí a liberdade e a confiança: “Suivant la maxime posée dans mon discours préliminaire¹⁴⁸, des grands devoirs supposent des grands forces. Le vrai régime de l’avenir, fondé sur la théorie positive de la nature humaine, individuelle et collective, est surtout caractérisé par la confiance et la liberté, conditions normales d’une sage responsabilité”¹⁴⁹ (COMTE, 1929, v. II, p. 404). O poder e a riqueza não são “direitos” nem, portanto, são absolutos: são *recursos* necessários para a realização de pesados deveres sociais (COMTE, 1929, v. II, p. 277), fiscalizáveis pela sociedade civil. O bom uso da riqueza produz mais respeito e melhores resultados que o individualismo; por outro lado, os literatos sentem com clareza como é fraca a potência intelectual sem uma base material, na medida em que têm em vista o poder político.

Em terceiro lugar, a ênfase exagerada no mando, na autoridade, prende-se à observação do que Augusto Comte chama de “regime preparatório”, que consistiu na longa transição de desenvolvimento das forças humanas que separam as teocracias da sociocracia. Durante esse regime preparatório, o que importava era, precisamente, o *desenvolvimento* das forças, não a sua *regulação*; importava mais a inteligência que a moral; importava mais que se obedecesse ao mando que este fosse responsável perante a obediência. Assim, a idéia subjacente aqui é que, para *disciplinar* as forças quaisquer – no caso, a

¹⁴⁸ A referência é ao *Discurso sobre o conjunto do Positivismo*.

¹⁴⁹ “De acordo com a máxima apresentada no meu discurso preliminar, grandes deveres supõem grandes forças. O verdadeiro regime do porvir, fundado sobre a teoria positiva da natureza humana, individual e coletiva, é sobretudo caracterizada pela confiança e pela liberdade, condições normais de uma sábia responsabilidade”.

propriedade e a autoridade –, elas têm que existir, de modo que o Positivismo *consagra-as*: “Destinada a regular as forças quaisquer, a religião positiva vê-se primeiro obrigada a consolidá-las; mas ela não as consagra senão disciplinando-as, de modo a não deixar nenhum pretexto aos sofismas anárquicos” (COMTE, 1899, p. 45)¹⁵⁰.

De maneira conexa, quanto mais desenvolvida uma sociedade na direção da sociocracia, isto é, da regulação das forças sociais, menor a preponderância da força material e maior a da moral (e, secundariamente, da inteligência) – sem que, devido a isso, cesse definitivamente a preponderância material (COMTE, 1929, v. II, p. 273).

A citação seguinte sistematiza essa comparação tópica entre os dois regimes, o final e o preparatório:

“Il faut, néanmoins, distinguer soigneusement [...] entre les mœurs finales de l’humanité et son régime préliminaire. Dans celui-ci, en effet, où le développement des divers forces humaines devait prévaloir sur leur appréciation, la supériorité mentale obtint naturellement plus d’estime que la puissance morale, destinée surtout à régler toutes les autres. Mais, quand vient les temps d’instituer directement une telle discipline, l’instinct public change nécessairement de marche. Il sent alors que le bon emploi des pouvoirs quelconques doit habituellement absorber notre principale sollicitude, depuis que les forces réelles ont assez grandi pour qu’on cesse de craindre leur perte. En même temps, une meilleure connaissance de la nature humaine fait dignement apprécier l’importance supérieure, quoiqu’indirecte, des sentiments qui dominent secrètement toute notre existence, où la spéculation et l’action servent seulement de ministres à l’affection”¹⁵¹ (II, 278-279).

¹⁵⁰ É o mesmo princípio aplicável à instituição social do “indivíduo” (COMTE, 1899, p. 60) e da indústria (COMTE, 1929, v. IV, p. 59).

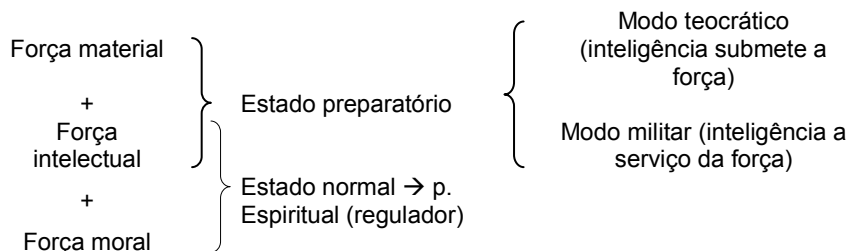
¹⁵¹ “Todavia, é mister distinguir cuidadosamente [...] os costumes finais da Humanidade dos de seu regime preliminar. Neste, com efeito, em que o desenvolvimento das diversas forças

Entre os dois regimes a diferença entre o poder propriamente dito e as forças moderadores está no papel desempenhado em cada momento pela inteligência, vinculado seja ao desenvolvimento das forças sociais, seja ao caráter absoluto ou relativo da filosofia prevalecente em cada momento. No regime preparatório, a inteligência era auxiliar, mesmo cúmplice, do poder, na esperança de poder substituí-lo; já no regime final a inteligência tem que estar a serviço da moral, de modo a fiscalizar e regular o poder: caso não o faça e alie-se (ou submeta-se) ao poder, ocorrerá a degradação da inteligência, que buscará constituir a pedantocracia.

No quadro abaixo indicamos essas relações; mas um ou dois comentários são necessários. A sociedade constitui-se pela divisão dos ofícios, isto é, pela especialização dos vários indivíduos e grupos; a direção e a orientação prática desses esforços parciais corresponde à sua convergência, sob a responsabilidade do poder Temporal; este cabe aos elementos oriundos da força material: no estado normal basicamente o patriciado, mas em algumas situações o proletariado. Por outro lado, o poder Espiritual é regulador e moderador do poder político, cabendo-o ao sacerdócio positivista (o colégio de filósofos educados e instruídos com os conhecimentos e o espírito positivos) auxiliado pelas mulheres e pelos proletários.

humanas devia prevalecer sobre sua apreciação, a superioridade mental obtinha naturalmente mais estima que a potência moral, destinada sobretudo a reger todas as outras. Mas, quando chega o tempo de instituir diretamente uma tal disciplina, o instinto público muda necessariamente de marcha. Ele sente então que o bom emprego dos poderes quaisquer deve habitualmente absorver nossa principal solicitude, desde que as forças reais cresceram o suficiente para que cessássemos de temer sua perda. Ao mesmo tempo, um melhor conhecimento da natureza humana permite dignamente apreciar a importância superior, ainda que indireta, dos sentimentos que dominam secretamente toda a nossa existência, em que a especulação e a ação servem somente de ministras da afeição”.

ESQUEMA 2 – RELAÇÕES ENTRE FORÇAS SOCIAIS E REGIMES HUMANOS



FONTE: o autor, a partir de Comte (1929, v. II, p. 334-335).

Por fim, convém notar que a valorização da preponderância material tem uma outra consequência, agora simpatizada por nossa sensibilidade contemporânea. Essa preeminência não foi teorizada ou levada em consideração pela teologia nem pela metafísica; além disso, a servidão e, depois, o abandono das classes laborais afastaram os pensadores de tais considerações: em virtude de tais motivos, apenas a filosofia positiva é capaz de resolver o problema humano, ao elevar o trabalho material à sua “estatura filosófica” (COMTE, 1929, v. II, p. 273-274).

Todas as observações acima sobre as forças sociais baseiam-se no que Augusto Comte chama de “princípio de Aristóteles”¹⁵². Esse princípio, portanto, é aplicável não apenas à realidade material, mas também à intelectual e moral, além de permitir diversas relações entre cada uma das forças sociais e tirar consequências políticas, como a regularização das relações de mando e obediência graças à separação entre os poderes Temporal e Espiritual. Em virtude da grande extensão que se pode conceder a tal princípio, para Comte Aristóteles foi o verdadeiro fundador da Estática Social¹⁵³ – embora não a previsse –; ao

¹⁵² Feita uma discussão básica sobre esse princípio, vale a pena indicar que Miguel Lemos, ao anotar o *Catecismo positivista*, indica que não se encontra na obra de Aristóteles esse princípio formalmente enunciado; desse modo, ele trata-se de uma *conclusão tirada por Augusto Comte* a partir da leitura do estagirita (cf. LEMOS, 1934, p. 481).

¹⁵³ Diga-se de passagem que, ao fazer essa homenagem, Comte aproveita para criticar a estreiteza de vistas dos economistas, que reduziram o princípio de Aristóteles em termos sociais e temporais apenas à realidade material e à sociedade industrial (COMTE, 1929, v. II, p. 281).

próprio Comte coube os desenvolvimentos dessa idéia e, de maneira mais decisiva, a conexão da teoria da ordem com a do progresso.

Examinada a teoria das forças sociais, que representa a “divisão dos ofícios”, devemos retornar à “convergência dos esforços”. Para o fundador do Positivismo, a divisão do trabalho necessariamente tem que ser completada pela convergência dos esforços, em termos sistemáticos ou espontâneos: contudo, tal esforço deve realizar-se *permanentemente*, pois os instintos egoístas (individualistas, particularistas) são mais enérgicos que os altruístas, de tal sorte que, sem ele, pode haver graves danos devido ao estímulo da oposição de opiniões, interesses e hábitos. A ação com vistas à coesão social é que se chama de “governo” e seu papel é duplo: ele *contém* os impulsos divergentes, centrífugos, e *dirige* os esforços gerais. Aliás, a consideração simultânea da sociedade civil e do governo leva Comte a elogiar mais uma vez Aristóteles e – o que é mais interessante para as teorias políticas e sociais contemporâneas¹⁵⁴ – a afirmar que são dois os “elementos necessários de todo pensamento político, a sociedade e o governo” (COMTE, 1929, v. II, p. 295). O quadro seguinte sistematiza a apropriação comtiana do princípio de Aristóteles:

QUADRO 9 – APROPRIAÇÃO COMTIANA DO PRINCÍPIO DE ARISTÓTELES

AUTOR	ELEMENTOS DA TEORIA POLÍTICA		
Aristóteles	Divisão do trabalho	e	Convergência dos esforços
Comte	Sociedade (interesses e esforços particulares)	+	Governo (vistas gerais)

FONTE: o autor, a partir de Comte (1929, v. II, p. 295).

Ao afirmar a convergência nos esforços parciais, Comte determina neles dois aspectos simultâneos: 1) um *geral*, em que se consideram as vistas de conjunto, e 2) um *especial*, correspondendo à realização das atividades próprias ao esforço parcial em questão. Essa

¹⁵⁴ Para avaliar a importância dessa concepção, basta considerar que há acusações mútuas, explícitas ou veladas, entre os teóricos da sociedade civil e dos movimentos sociais, por um lado, e do Estado, por outro lado, de que cada um dos grupos ignora o elemento estudado pelo grupo oposto. Adrián Lavalle (2003) indicou essa insuficiência mútua, ao mesmo tempo que notou um início de convergência entre esses grandes projetos de pesquisa no começo do século XXI.

concepção permite ligar os âmbitos público e privado, percebendo as conexões entre eles: uma atividade privada apresenta sempre um aspecto público, relativo à satisfação de uma necessidade coletiva, de modo que cabem avaliações públicas das atividades privadas.

Uma consequência da relação entre aspectos públicos e particulares das ações sociais é a consideração de cada agente como sendo um verdadeiro “funcionário público”. Essa forma de encarar as atividades desenvolvidas por todos os cidadãos tem duas consequências importantes: para os indivíduos, esclarece o sentido de suas próprias ações, permitindo que sejam regularizadas e orientadas para o bem comum; para a teoria do governo, ela permite que se compreenda tanto a formação quanto a renovação do governo, que ocorre por meio da generalidade de ação de determinados cidadãos (COMTE, 1929, v. II, p. 298)¹⁵⁵.

O vínculo entre o particular e o geral, ou, como indicamos, entre o público e o privado permite que se compreenda também, de maneira mais ampla, os impulsos à dominação ou à obediência, vinculando-os ao altruísmo e à dominação. Afinal de contas, a capacidade de os seres humanos serem, ou melhor, aceitarem ser governados constitui uma forma do desenvolvimento do altruísmo, ao não buscarem a satisfação dos seus impulsos para a dominação e para a recusa da dominação imposta por outrem. Inversamente, o ser humano tanto pode obedecer quanto mandar; tanto pode dispor-se ao mando quanto à obediência – ainda que, sem dúvida, a tendência ao mando seja mais forte (COMTE, 1929, v. II, p. 295-296).

Como os impulsos para a dominação são egoístas e como eles são fortes, quem exerce o domínio tem que ter um espírito superior e, acima de tudo, um caráter superior. Tais qualidades também exigem apoios externos que as controlem e regulem; caso não se satisfaçam essas

¹⁵⁵ A expressão “verdadeiros funcionários públicos” presta-se a interpretações equivocadas ou mal-intencionadas, se for lida com ligeireza ou má-vontade. Em Lacerda (2008a) discutimos duas dessas possibilidades a partir de escritos de Alfredo Bosi e de Olavo de Carvalho. Enquanto Alfredo Bosi, embora afinal equivocado em sua interpretação, reconhece parte do sentido da expressão – o caráter *público* das atividades *privadas* –, Olavo de Carvalho segue uma larga tradição liberal (e, no Brasil, também católica) e considera que todas as atividades privadas encerram-se em si mesmas, de sorte que não cabe falar-se em “caráter público” delas, exceto se for com vistas a um Estado totalitário, maduro ou em germe.

inúmeras condições, o domínio será mesquinho – o que é motivo ao mesmo tempo para selecionar bastante o agente da dominação quanto para, de maneira inversa, evitar uma universalização do exercício do poder.

Mas a questão permanece sendo a definição do caso normal: ainda que as suas condições sejam difíceis de serem cumpridas, o fato é que elas podem realizar-se em maior ou menor grau. Por esses motivos, quem aceita a dominação não o faz de maneira cega e servil como as teorias metafísicas afirmam; muitas vezes, considera Comte, o domínio prolongado deve-se à ausência de melhores governantes que a qualquer outra coisa. E, de maneira mais direta, a metafísica erige em virtude moral e política a predisposição contínua à revolta, ao considerar a submissão algo por essência servil, o que implica a impossibilidade de qualquer governo. Tanto o estímulo permanente à revolta quanto o elogio apenas do comando servem como satisfação do egoísmo, das puras personalidades, havendo uma dedicação de fachada ao bem comum.

Há dois aspectos em questão aí: a possibilidade de aperfeiçoamento moral individual e a regulação de uma atividade coletiva, isto é, pública. Assim que se institui um governo, a contrapartida é a obediência dos cidadãos; a obediência em si, como vimos indicando, não é daninha, não é prejudicial ao ser humano; cessar os impulsos gerais à dominação permite que se desenvolva o altruísmo, ao controlar-se o egoísmo: esse controle é importante, pois o altruísmo é mais fraco e deve-se criar condições (pessoais e coletivas) para que ele desenvolva-se (pessoal e coletivamente). É claro que afirmar que o impulso para o poder corresponde a um impulso egoísta implica afirmar que não necessariamente quem busca o poder deseja o bem comum – portanto, não se pode aceitar a afirmação que nega essa realidade, pois seria hipocrisia.

Retomando a relação entre funções gerais e particulares: o governo não resulta, em si, da função geral desempenhada pelos cidadãos, mas da *ampla extensão conferida a funções específicas*. Afinal de contas, no início das sociedades a função propriamente geral foi muito equívoca para ter seu próprio órgão. Ao mesmo tempo, cada função especial tem seus órgãos de governo, que reprimem e dirigem; é do desenvolvimento de um desses que surge o governo estendido. Essa

origem é mais facilmente perceptível nas sociedades militares – mas, para Comte, *ainda não se desenvolveu adequadamente na sociedade industrial, que deve constituir seus próprios chefes permanentes*. “L’ordre moderne comporte donc spontanément, autant que l’ordre ancien, une source de discipline et une école de gouvernement”¹⁵⁶ (COMTE, 1929, v. II, p. 297-298).

Qual o mecanismo proposto para a constituição do governo em uma sociedade *industrial*, isto é, pacífica e baseada no trabalho livre? É o concurso entre os chefes das várias operações particulares, que se ligam a um deles em particular, considerado como possuindo as qualidades pessoais e públicas necessárias e indicadas acima: esse processo de obediência entre os vários chefes deve generalizar-se, de modo a redundar na constituição do governo, ou melhor, de um governo ao mesmo tempo “capaz de conter as divergências e dirigir as convergências” (COMTE, 1929, v. II, p. 298-299). Em outras palavras, o governo da sociedade industrial deve originar-se dos chefes das operações particulares capazes de generalizar sua ação, da mesma forma que na sociedade militar o seu governo provinha dos chefes militares.

Entre Aristóteles e Comte, o fundador do Positivismo inclui um terceiro nome como tendo sido o único a realizar progressos significativos na teoria do governo: Thomas Hobbes. Assim, para concluir esta seção, falta indicar um elemento de grande importância, que é o que chamamos de “princípio de Hobbes” e que complementa o de Aristóteles.

Como vimos, a cooperação, que é a base da sociedade, suscita o governo. Pois bem, a base do governo é essencialmente a *força material*, seja ela concentrada, seja ela dispersa¹⁵⁷ – e não poderia deixar

¹⁵⁶ “A ordem moderna comporta espontaneamente, assim, tanto quanto a ordem antiga, uma fonte de disciplina e uma escola de governo”.

¹⁵⁷ Adiantamos aqui um aspecto que será tratado posteriormente. Considerando que o poder material nas sociedades industriais poder concentrado ou disperso, mas em todo caso correspondendo a forças sociais vinculadas a aspectos que chamaríamos de “econômicos”, o resultado é que, ao contrário do pensamento político do século XX (cf. BOBBIO, 1997, p. 110), Augusto Comte não separava o poder político do econômico: na verdade, considerando que as sociedades humanas ao longo de suas histórias passam de atividades guerreiras, baseadas, por óbvio, na violência, para atividades industriais, pacíficas, ele postulava que tendencialmente o poder político deveria ficar nas mãos de industriais. Nesse caso, ainda que sem descartar o uso da violência física em casos extremos (por meio da polícia ou até da pena

de ser assim. Desse modo, o princípio de Hobbes é muito claro e direto. Ele estipula que espontânea e inevitavelmente a dominação política, e por extensão social, baseia-se na força. Ao afirmá-lo, o fundador do Positivismo começa a justificar sua concepção por uma inesperada e famosa ironia: “Tous ceux que choque la proposition de Hobbes trouveraient, sans doute, étrange que, au lieu de faire reposer l’ordre politique sur la force, on voulût l’asseoir sur la faiblesse”¹⁵⁸ (COMTE, 1929, v. II, p. 299). Por “fraqueza”, Comte refere-se à inteligência e à moral: ora, nenhuma delas é capaz de fundar e manter uma ordem qualquer, sendo adequadas apenas para *modificar* situações já constituídas; se essa base inicial faltar, em vez de buscarem assumir o lugar da força, elas devem tentar reconstruir ou reparar o que está danificado.

A afirmação do fundamento *material* do poder não se sustenta por si só, de modo que é necessário entendê-la melhor. Como os impulsos de dominação são mais fortes que os de obediência e como apenas alguns podem dominar, a tendência geral seria no sentido da revolta crônica contra qualquer regime. Evidentemente, isso impediria qualquer progresso contínuo se uma força enérgica – material – não oferecesse uma resistência. Por outro lado, se não se aceita voluntariamente a obediência – e a tendência atual é essa –, o mando baseia-se cada vez mais na pura força, com resultados degradantes:

“Tous voulant aujourd’hui commander, et pouvant souvent espérer d’y parvenir, chacun n’obéit ordinairement qu’à la force, sans céder presque jamais par raison ou par amour. De là résulte habituellement une affligeant dégradation, chez ceux-là même qui déplorent amèrement la prétendue servilité de leurs prédécesseurs”¹⁵⁹

de morte – embora defendendo o fim dos exércitos), o poder material de coesão que o conjunto da sociedade exerceria sobre seus diversos órgãos, após o fracasso do recurso aos conselhos e às sugestões do poder Espiritual, exercer-se-ia por via das pressões econômicas.

¹⁵⁸ “Todos aqueles que se chocam com a proposição de Hobbes considerariam, sem dúvida, estranho que, em lugar de fazermos repousar a ordem política sobre a força, desejássemos assentá-la sobre a fraqueza”.

¹⁵⁹ “Todos desejando hoje o mando, e podendo com frequência esperar dele participar, cada um não obedece ordinariamente senão à força, sem quase nunca ceder pela razão ou pelo amor. Daí resulta habitualmente uma afluente degradação, entre os mesmos que deploram com azedume o pretendido servilismo de seus predecessores”.

Disso se segue que nem sempre se obedece ao poder, ou melhor, que nem sempre há obediência em virtude da pura força; da mesma forma, essa força nem sempre é “pura” força: o ser humano obedece seja porque reconhece a importância da obediência, seja porque aquiesce em obedecer, seja porque não tem interesse em integrar o governo; ao mesmo tempo, o mando não ocorre nem sempre nem necessariamente (embora sempre em última análise) da maneira mais brutal, recorrendo a outros expedientes para obter os efeitos desejados¹⁶¹. Esses complementos teóricos e práticos são tratados na teoria dos dois poderes, vistos na próxima seção; antes de passarmos a ela, precisamos tratar, mesmo que um tanto sumariamente, de um último elemento estático básico: o conceito de “pátrias”.

Enquanto a família baseia-se nas relações afetivas e vincula-se às outras famílias por meio da linguagem e do planeta pela propriedade, ela é completada em seus vínculos pelas relações materiais, dadas pela pátria: “C’est ainsi que l’institution de la patrie vient compléter l’existence fondamentale de toute société, domestique ou politique, en spécifiant convenablement la subordination générale de l’organisme envers le milieu”¹⁶² (COMTE, 1929, v. II, p. 285). Aliás, essa subordinação das sociedades ao meio ambiente permite, além da instituição da pátria, outras vantagens morais e intelectuais, ao fortalecer a submissão do interior ao exterior – obrigando a compressão do egoísmo – e ao impedir as divagações intelectuais. Comte adota a sociedade “política” e a pátria como sinônimas e ela vincula-se

¹⁶⁰ À primeira vista, com razão, pensamos no poder material como sendo o poder *concentrado*, representado pelo Estado; todavia, o poder material também pode ser *disperso* – do proletariado. Veremos nas próximas seções que, para Comte, o instituto dos votos é inadequado para a constituição das vontades coletivas: um dos motivos para isso é que uma decisão baseada na maioria dos votos consiste no uso da mera força numérica, o que é muito mais cego e brutal que o uso da força concentrada.

¹⁶¹ Evidentemente, essas idéias integram a definição jurídica elaborada por Weber (1977) para o Estado. Aliás, na sequência veremos como Comte inclui necessariamente a base territorial do Estado, o que deixa como única diferença em relação a Weber o uso que este faz da específica expressão “monopólio” (do uso da violência).

¹⁶² “É dessa forma que a instituição da pátria vem completar a existência fundamental de toda sociedade, doméstica ou política, ao especificar convenientemente a subordinação geral do organismo ao meio”.

estritamente ao solo ocupado; todavia, a propriedade territorial é um complemento importante ao poder político, mas não é, de modo algum, seu fundamento, que consiste no “conjunto de nossa existência social”.

A vinculação ao solo começa com a família e estende-se a todo o planeta, por meio da ação industrial do homem. Comte lembra duas características etimológicas ou lingüísticas para reforçar esse fato: “pátria” de vem “pai”, que é o chefe da família, da mesma forma que se associa universalmente a família à “casa” (em francês: *maison*). Há dois objetivos subjacentes a essa consideração: por um lado, afirmar o caráter mais subjetivo que objetivo da sociedade: ainda que tenhamos que nos submeter, necessariamente, à realidade objetiva, o ser humano define-se como tal devido à sua existência compartilhada com os outros seres humanos vivos e, ainda mais, com seus antepassados e seus descendentes, o que é uma realidade subjetiva. Por outro lado, Comte deseja evitar o chauvinismo baseado no território ocupado pelas pátrias e, em especial, as justificativas para os territórios nacionais muito grandes e/ou em expansão.

Veremos o tema dos estados de tamanho reduzido em outras seções, mas convém indicá-lo desde já para podermos justificar um uso terminológico de Comte. A desagregação dos grandes estados nacionais é um dos temas mais recorrentes nas suas propostas práticas. Tornados grandes como uma consequência da decadência do catolicismo – no duplo sentido de ausência de um regulador espiritual e de necessidade de manutenção material da ordem social –, os estados modernos podem e devem reduzir-se drasticamente no estado normal, chegando a territórios semelhantes em extensão a Portugal, à Irlanda etc. Esses estados reduzidos devem basear-se na conjugação das famílias vivendo e agindo nas cidades; de maneira mais específica, os sentimentos patrióticos devem resultar da reunião das populações rurais ao redor de uma cidade preponderante, com a (des)agregação sendo livre, seguindo os sentimentos nacionais (COMTE, 1929, v. IV, p. 306). É por tal motivo que no vocabulário positivista usa-se “*citê*”, ou “cidade”, como um outro sinônimo de “pátria”, resultando em que os membros da *citê* são, literalmente, os “*citoyens*” (“cidadãos”)¹⁶³. De passagem, bem

¹⁶³ A exigência de que as pátrias sejam relativamente pequenas tem ainda três consequências sucessivas que convém, mais uma vez, adiantar: o sentimento nacional é mais sensível, por ser mais próximo da experiência cotidiana dos cidadãos, e, dessa forma, a possibilidade de

vistas as coisas, esse uso comtiano não deixa de fazer uma certa referência, mais atual, à “polis” grega.

Mais ainda: muito embora a pátria tenha uma existência própria, toda específica, ela não consiste, de maneira alguma, em uma realidade última; na verdade, ela tende a ser mais uma intermediária – prática, material – entre a existência doméstica e a universal, esta baseada nos valores e nas crenças compartilhados. Essa posição intermediária permite a regulação dos dois extremos, impedindo ao mesmo tempo a restrição familista e as “divagações filantrópicas” universalistas. Por outro lado, veremos adiante que esse motivo, associado ao caráter pacífico da civilização moderna, deve modificar bastante a sociabilidade contemporânea, em particular o civismo (ou patriotismo) atual, que ainda é muito confundido com o específico da Antigüidade¹⁶⁴ (COMTE, 1899, p. 79-80).

Isso justifica a menção às idéias anteriores às modernas de uma “civilização universal”, ou melhor, de uma “família humana”, que começaram com o Império Romano. A Idade Média, ao separar a unidade espiritual da pluralidade política – ao realizar a separação dos dois poderes por meio da unidade católica face ao pluralismo feudal –, estabeleceu a forma normal dessa associação. A decadência católica, por outro lado, não impediu que ocorresse um esforço industrial, científico e artístico comum a todo o Ocidente (COMTE, 1929, v. II, p. 291-292).

Ao mesmo tempo que a pátria é um intermediário prático (isto é, material) entre as famílias e a Humanidade, esse tema permite

cobrança dos cidadãos a respeito das ações do governo é maior, evitando a tirania. Em outras palavras, os pequenos estados, no pensamento comtiano, 1) baseiam-se em sentimentos que a Teoria Política contemporânea associa ao comunitarismo (sem se reduzir a ele, no caso comtiano) e, em consequência disso, permitem 2) o que denominamos correntemente de *accountability* e 3) a própria liberdade política.

¹⁶⁴ A persistência em considerar a sociabilidade antiga como aplicável à modernidade foi o motivo da crítica de Comte a Maquiavel: “Machiavel [...] avait fait quelques heureuses tentatives partielles pour rattacher l’explication de certains phénomènes politiques à des causes purement naturelles, quoiqu’il ait déparé son ouvrage par une appréciation tout à fait vicieuse de la sociabilité moderne, qu’il ne put jamais suffisamment distinguer de l’ancienne” (COMTE, 1895, v. II, p. 491) (“Maquiavel [...] fez algumas felizes tentativas parciais para ligar a explicação de certos fenômenos políticos a causas puramente naturais, embora tenha desfigurado sua obra por uma apreciação em todos os sentidos viciosa da sociabilidade moderna, que ele não pôde jamais distinguir suficientemente da antiga”).

desenvolver um aspecto que ficou apenas sugerido ao tratarmos da teoria das famílias: os vários níveis que a metáfora biológica permite na análise sociológica. Se a família é a “célula” social, isto é, sua unidade analítica, as pátrias constituem verdadeiros órgãos, que compõem um organismo que é a própria Humanidade como um todo. Considerando que há graus intermediários entre as famílias e as pátrias e que há outros níveis de organização orgânica para além dos órgãos, Comte sugere outras possibilidades: as classes sociais como “tecidos” e, a partir de avaliações específicas, talvez também “aparelhos”, consistindo na reunião dos órgãos.

Mas ao aplicar a metáfora biológica, Comte tem claros os limites desse procedimento e aconselha enfaticamente a moderação em seu uso. Antes de mais nada, porque há o problema da liberdade dos agentes, ou, no linguajar comtiano, da sua *independência*: enquanto na Biologia as células, os tecidos e os órgãos *não* podem existir sozinhos, na Sociologia as famílias, as classes e as cidades podem de fato existir com autonomia: embora seu concurso seja necessário, também é necessário que ele ocorra *voluntariamente* (algo inviável em termos estritamente biológicos).

Em virtude da importância teórica que as metáforas biológicas têm na Teoria Social, reproduzimos abaixo uma longa citação a respeito. Nesse trecho Comte reafirma que essas metáforas servem apenas como uma *base* para o raciocínio sociológico e que, dessa forma, não se pode levá-las muito adiante sem se descaracterizar a Sociologia. Por outro lado, uma vez constituída esta ciência, é ela quem deve fornecer parâmetros para o aperfeiçoamento da Biologia e não mais o contrário, de acordo com os preceitos do método subjetivo:

“On ne doit pas toutefois trouver un parallélisme complet quand on compare la conception systématique de l’organisme collectif à celle de l’organisme individuel; puisque la nature composée de l’un diffère profondément de l’indivisible constitution de l’autre. Le premier étant formé d’éléments éminemment séparables, dont l’isolement ne détruit pas immédiatement l’existence, ne comporte point, malgré la similitude fondamentale, une entière analogie avec le second, où rien ne peut subsister à part. Il

faut donc savoir, en général, restreindre sagement une telle comparaison, pour que, au lieu de précieuses indications, elle ne suscite pas de rapprochements vicieux. En outre, quoique la biologie ait dû précéder et préparer la sociologie tant que dura notre grande initiation, mon premier volume a suffisamment établi que la seconde doit, au contraire, servir aujourd’hui de type à la systématisation finale de la première. [...] Cette subordination nécessaire caractérise toujours la méthode subjective, unique source de toute véritable synthèse”¹⁶⁵ (COMTE, 1929, v. II, p. 288-289).

Considerando as devidas precauções metodológicas, relativamente em particular ao *caráter limitado das metáforas biológicas*¹⁶⁶, o quadro abaixo sumaria as relações indicadas acima.

QUADRO 10 – POSSÍVEIS METÁFORAS BIOLÓGICAS PARA A SOCIOLOGIA

BIOLOGIA	SOCIOLOGIA
Célula	Família

¹⁶⁵ “Todavia, não se deve achar um paralelismo completo quando se compara a concepção sistemática do organismo coletivo com a do organismo individual, pois a natureza composta de um difere profundamente da indivisível constituição do outro. O primeiro, estando formado por elementos eminentemente separáveis, cujo isolamento não destrói imediatamente a existência, não comporta, malgrado sua similitude fundamental, uma inteira analogia com o segundo, em que nada pode subsistir à parte. Assim, deve saber-se restringir sabiamente uma tal comparação, para que, no lugar de preciosas indicações, ela não suscite aproximações viciosas. Por outro lado, ainda que a Biologia deva preceder e preparar a Sociologia tanto quanto tenha durado a nossa grande iniciação, meu primeiro volume [do *Sistema de política positiva*] estabeleceu suficientemente que a segunda deve, ao contrário, servir hoje de tipo[-ideal] para a sistematização final da primeira. [...] Essa subordinação necessária caracteriza sempre o método subjetivo, única fonte de toda verdadeira síntese”.

¹⁶⁶ Braunstein (2003) e Fêdi (2003) retomam essa discussão; eles consideram, a partir de preocupações diversas, as críticas correntes segundo as quais 1) a Sociologia comtiana é “organícista”, isto é, que reduz a sociedade a um organismo e que não reconhece a autonomia do “social” e 2) esse organicismo seria um prenunciador do totalitarismo do século XX. Para ambos os autores, nenhuma dessas críticas é procedente.

Tecido (Sistema)	Classe
Órgão → impossibilidade de existir sozinho	(União de tecidos, isto é, de classes) Cidade (<i> cité </i>) → possibilidade de existir sozinha
(Aparelho)	(União de órgãos, isto é, de cidades)

FONTE: o autor, a partir de Comte (1929, v. II, p. 288-289).

6.3. Pátrias, teoria dos dois poderes e classamento subjetivo

Com o complemento oferecido pelo princípio de Hobbes ao de Aristóteles, começamos a passar da Teoria Social para a Teoria Política de Augusto Comte – mas sempre tendo em mente a advertência que fizemos no início do capítulo anterior a respeito da inseparabilidade radical desses gêneros especializados de teoria no Positivismo. Nesta seção trataremos da moldura política geral de Comte, ao examinarmos em detalhes suas teorias das pátrias (ou *cités*) e dos dois poderes.

Se o poder material baseia-se naturalmente na força, ele por si só é insuficiente, pois, como se sabe, a força “pura” reduz-se à violência desabrida, cujos efeitos sociais, mesmo que efetivos em algumas situações, são sempre limitados e restritos no tempo e no espaço. Dessa forma, a força deve sempre ser duplamente *completada* e depois convenientemente *regrada* .

Para Comte, o primeiro complemento é *intelectual* : como o governo procede dos órgãos especiais que têm uma atuação cada vez mais ampla, suas perspectivas são particulares; mas o governo tem que ter visão de conjunto (mormente em sociedades tão complexas quanto as atuais), a respeito do passado e do futuro, a fim de agir no presente. Sem esse complemento intelectual, o governo não é adequadamente atuante em termos repressivos, quanto mais em termos diretivos – pois não saberá sobre o que agir e por quais motivos.

Já o segundo complemento é *moral* : o governo precisa ser objeto de uma certa veneração – poderíamos apenas dizer, de modo mais fraco, “respeito” –, a fim de que o vínculo político seja mantido. Isso é tão importante quanto se lembra que a obediência política tem um caráter mais ou menos *voluntário* . Em suma, “son ascendant [du gouvernement]

spontané ne peut donc pas le dispenser davantage d'une consécration morale que d'un guide intellectuel"¹⁶⁷ (COMTE, 1929, v. II, p. 302).

Por outro lado, há que se *regular* o governo, o que por certo é muito mais difícil mas, ao mesmo tempo, mais necessário para a dominação continuada. Por que o regulador é necessário? Porque todo poder tende a abusar de si mesmo, o que é mais extremo no poder material, baseado em vontades enérgicas de dominação. De uma forma espontânea, ele já era regulado, mas isso correspondia às situações da Antigüidade e da Idade Média (ainda que imperfeitamente), em que, por um lado, as forças sociais deviam ser mais desenvolvidas que reguladas; por outro lado, o absolutismo de suas doutrinas impedia regras sistemáticas. Esse regulador necessário tem um caráter *social*, ou seja, é realizado por forças sociais que representam as idéias e os valores da sociedade (COMTE, 1929, v. II, p. 303).

Em outras palavras, o governo de base material deve ter um *guia intelectual*, uma *consagração moral* e um *regulador social*: esses três elementos satisfeitos permitem que se constitua uma vinculação mais ampla e mais nobre sobre a sociedade política; ou melhor: a satisfação dessas três necessidades constitui, desde já, essa associação mais ampla – que, para Comte, é a própria religião positiva, a Religião da Humanidade.

Considerando a relação entre os atributos humanos e cerebrais, de um lado, e, por outro lado, as formas de associação humana, é possível estabelecer que a reunião das famílias (organizadas em classes sociais) constituem as pátrias e a reunião das pátrias forma a Humanidade. Mais: a família, a pátria e a Humanidade baseiam-se respectivamente nos sentimentos, na atividade prática e na inteligência; além disso, constituem uma progressão direta em termos de extensão (ou seja, aumenta a abrangência) e uma progressão inversa em termos de intensidade (isto é, diminui a força dos vínculos). Pode-se sumariar isso como segue:

QUADRO 11 – NATUREZA HUMANA, ASSOCIAÇÕES E INTENSIDADES DOS VÍNCULOS

¹⁶⁷ “O seu ascendente [do governo] espontâneo não pode dispensá-lo mais de uma consagração moral que de um guia espiritual”.

ASPECTO HUMANO	TIPO DE ASSOCIAÇÃO	INTENSIDADE DO VÍNCULO
Sentimentos	Famílias (mais completas e mais restritas)	+ intimidade
Atividade prática	Pátrias (<i>cités</i>) (baseiam-se nas famílias e são a base da sociedade religiosa)	↓
Inteligência	Igrejas (Humanidade) (mais ampla e <i>menos</i> completa)	+ extensão

FONTE: o autor, a partir de Comte (1929, v. II, p. 304-305).

As diferenças entre os níveis e as bases de origem das cidades e da igreja indicam, além disso, que elas devem ser separadas, de modo a permitir que umas sejam locais e a outra, universal. No estado normal, de modo mais específico, a religião universal deverá organizar-se em uma igreja cuja extensão no limite será planetária (após abarcar o Ocidente e suas populações derivadas); essa extensão universal é possível em virtude da realidade do dogma positivo¹⁶⁸.

Como indicamos anteriormente, é devido à dupla ausência atual de uma igreja universal baseada no dogma positivo que as pátrias modernas têm presentemente extensões exorbitantes, o que dá azo a tiranias; inversamente, um sistema universal de valores e de regulação do poder material permitirá que os estados reduzam suas extensões e que se evite, com isso, o risco de tirania:

“Tant que le grand organisme [l’Humanité] ne pouvait se compléter [...], le besoin de lier les divers états élémentaires fit graduellement acquérir aux sociétés politiques des dimensions exorbitantes. Mais l’avènement de l’Église universelle [le Positivism] permettra désormais de *restreindre peu à peu ces expansions provisoires jusqu’aux limites normales de la domination sans tyrannie que comporte directement la force*

¹⁶⁸ A expressão “dogma positivo” não indica um dogmatismo, um fechamento ou uma estreiteza de vistas ou concepções. O dogma aí deve ser entendido em conformidade com as divisões das religiões em culto, dogma e regime, em que o primeiro trata da regulação e do estímulo dos sentimentos, o segundo da inteligência e o terceiro da atividade prática. Em outras palavras, o “dogma positivo” refere-se ao conjunto de conhecimentos e princípios intelectuais, isto é, à epistemologia, às ciências abstratas e às aplicações práticas destas últimas.

matérielle”¹⁶⁹ (COMTE, 1929, v. II, p. 305; sem grifos no original).

A importância das *cités*, dessa forma, não é pequena ou secundária, pois são elas que possuem a extensão normal máxima que comportam as associações humanas de modo 1) espontâneo, 2) livre e 3) sem violência. Em virtude da importância desse tema, novamente faremos uma longa citação direta:

“Quoiqu’une telle association politique semble aujourd’hui trop restreinte, la posterité sentira que, pour construire une doctrine capable de durer autant que l’humanité, je devais me dégager ainsi des habitudes propres à la transition moderne. Aucune coalition humaine ne pouvant assez persister si elle ne devient point essentiellement volontaire, j’ai dû faire finalement abstraction ici de tous les liens factices et violents, pour ne conserver que ceux qui sont vraiment spontanés et libres. Or la cité, convenablement agrandie et complétée, constitue, d’après une expérience décisive, la plus vaste société politique qui puisse naître et durer sans oppression. Des règlements arbitraires et violents, que ne comportent aucune vraie consistance, peuvent seuls attribuer au régime direct de la prépondérance matérielle un domaine plus étendue, qui tend toujours à se restreindre à ces limites naturelles. Mais aussi la foi positive [le Positivisme], qui, sans aucun effort, embrasse réellement tout l’existence humaine, peut assez lier les divers cités terrestres pour dispenser toujours l’État de suppléer à l’impuissance temporaire de l’Eglise”¹⁷⁰ (COMTE, 1929, v. II, p. 306).

¹⁶⁹ “Enquanto o grande organismo [a Humanidade] não podia completar-se [...], a necessidade de ligar os diversos estados elementares fez gradualmente as sociedades políticas adquirirem dimensões exorbitantes. Mas o advento da Igreja universal [o Positivismo] permite doravante que se restrinja pouco a pouco essas expansões provisórias até os limites normais da dominação sem tirania que comporta diretamente a força material”.

¹⁷⁰ “Ainda que tal associação política pareça hoje muito restrita, a posteridade sentirá que, para construir uma doutrina capaz de durar tanto quanto a Humanidade, eu devo separar-me assim dos hábitos próprios à transição moderna. Nenhuma coalizão humana podendo persistir o bastante se ela não se torna essencialmente voluntária, eu devo finalmente fazer aqui abstração

Antes de seguirmos adiante, convém notar o seguinte: ao tratarmos do tema “Estado”, freqüentemente confundimos duas realidades que, a despeito de atualmente estarem estreitamente vinculadas, são, de fato, diferentes: o Estado-nação, ou seja, a forma de “Estado” que possui suas fronteiras mais ou menos bem definidas e exercendo, weberianamente, o “monopólio do uso legítimo da violência física” e, de outra parte, uma população que se mantém unida, em princípio, por um sentimento de comunidade étnica, religiosa, cultural ou uma mistura desses elementos. Assim, há dois elementos considerados: 1) a associação das pessoas em um determinado território e 2) o poder que sobre elas exerce o Estado. Para Augusto Comte essas são duas questões muito diversas, embora, evidentemente, relacionadas, constituindo, por um lado, a teoria das pátrias e, por outro, a teoria do poder Temporal.

Passando à importância política do poder Espiritual: a igreja complementa as cidades da mesma forma que o guia intelectual, a consagração moral e o regulador social atuam sobre a base material do governo. Ora, a respeito do *guia intelectual*, como seu domínio é a realidade, o Positivismo oferece luzes gerais e parciais sobre as atividades humanas; sobre a *consagração moral*, ao ligar o presente ao passado e ao futuro, o Positivismo consagra moralmente os líderes que merecem tal consagração. Esses dois atributos são tão necessários aos governos que se realizam de qualquer modo; assim, até o advento do Positivismo, elas desenvolviam-se sob a égide da teologia (ou da sua forma degradada, a metafísica). Apesar de quimérica, a teologia pôde ser imaginativamente adaptada a essas funções sociais: mas – isto é central – um único obstáculo, intransponível, impediu a plena realização de tais funções pela teologia: a fusão da igreja ao Estado, seja sob a subordinação deste àquela, seja daquela a este (COMTE, 1929, v.

de todos os vínculos factícios e violentos para não conservar senão aqueles que são verdadeiramente espontâneos e livres. Ora, a cidade, convenientemente aumentada e completada, constitui, com base em uma experiência decisiva, a mais vasta sociedade política que pode nascer e durar sem opressão. Somente os regramentos arbitrários e violentos, que não comportam nenhuma verdadeira consistência, podem atribuir ao regime direto da preponderância material um domínio mais estendido, que tende sempre à restringir-se aos seus limites naturais. Mas também a fé positiva [o Positivismo], que, sem nenhum esforço, abarca realmente toda a existência humana, pode ligar suficientemente as diversas cidades terrestres para dispensar sempre o Estado de suplementar a impotência temporária da Igreja”.

II, p. 307).

Todavia, é a respeito da função de *regulação social* que não se pode aceitar a teologia e seus empecilhos, a fim de garantir efetivamente a separação e, ainda mais, a independência da igreja em relação ao Estado. A condição da eficácia dessa separação é que a igreja seja maior que os estados em abrangência geográfica e que, inversamente, os estados sejam pequenos em termos de dimensões territoriais, limitados a grandes cidades e seus campos adjacentes. Assim, *os estados submetem-se a um poder mais amplo mas mais fraco, de modo a ser regulado sem perder sua eficácia prática*. A ação da igreja, além disso, é a de um verdadeiro governo: repressivo e diretor, ainda que *sempre em caráter consultivo* (COMTE, 1929, v. II, p. 308).

O sacerdócio, dessa forma, é um complemento natural e contínuo ao governo político, desde que estejam ambos verdadeiramente separados; caso isso não ocorra, havendo abusos mútuos, cada um dos poderes passará a ostentar um caráter corrupto e corruptor. Aliás, enquanto a fé era teológica e o poder, militar, ambos eram absolutos e buscavam constituir-se em impérios universais, misturando-se entre si. Inversamente, a destinação política da religião – como reguladora do poder – só é possível com uma fé positiva e o poder industrial, nos termos indicados acima para o estado normal: em outras palavras, com o Positivismo.

A fé positiva permite não apenas a regulação do Estado como também a da família, em particular do seu principal desvio, o poder ilimitado do seu chefe. Convém insistir que a ação reguladora – destinada às *vontades* e não às ações – só é possível com a separação dos dois poderes e, assim, só foi esboçada (e passageiramente) na Idade Média, com o apoio feminino: quando o apoio feminino foi perdido e a separação entre os dois poderes, encerrada, a atribuição de regular a família passou da igreja para o Estado (tornado exorbitante em atribuições e extensão).

Enquanto em termos abstratos a igreja regula o Estado e a família, o seu agente concreto é o sacerdócio. No que se refere à sua ação doméstica, a impressão que se tem (ou que se pode ter) à primeira vista é que a igreja está próxima da anarquia, devido às alterações que o sacerdócio realiza subjetivamente no classamento objetivo (ou, em

termos mais contemporâneos, na *hierarquia* objetiva). Daí se conduz a que a separação entre o sacerdócio e o governo oferece um primeiro classamento social, que é o mais geral da espécie humana e cujo princípio oferece a base de todos os demais classamentos. “Une foi saisi dans ce cas fondamental, ce principe pourra être ensuite étendu facilement à ceux que n’en offrent que des subdivisions successives. Alors, on jugera comment l’influence sociale de la religion consiste surtout à modifier sans cesse le classement spontané, pour le rapprocher autant que possible de ce type systématique”¹⁷¹ (COMTE, 1929, v. II, p. 311).

O domínio do sacerdócio, como já vimos, é intelectual; ele procura descrever as realidades cósmica e social, ainda que por meio das quimeras absolutas. Sua autoridade baseia-se no estudo das leis cósmicas, que são aplicadas pelo poder Temporal, e no estabelecimento das leis morais, que tratam das afeições, isto é, referem-se às mulheres e às famílias; a ligação entre essas duas ordens de leis (cósmicas e morais) é feita por meio das leis intelectuais (ou epistemológicas), específicas ao sacerdócio. Esses três poderes intelectuais são a força do sacerdócio; quando ele perde-os, perde seu ascendente social.

Mas, além disso, o sacerdócio tem que ter um complemento, ou elemento, moral: de outra forma, não conseguirá obter e manter o seu ascendente a fim de aconselhar, consagrar e reger. Dito de outra forma, os conhecimentos intelectuais, ainda que sejam necessários ao sacerdócio, têm que ser acompanhados necessariamente do valor moral, que, no caso do sacerdócio, consiste em especial na prudência, mas também na coragem e na perseverança.

Para Comte a preeminência afetiva é sempre da *mulher*; entretanto, seu domínio específico é doméstico, em que estimula e desenvolve as melhores aspirações por meio da educação. Do ponto de vista político, sua atuação não teria nenhum aspecto específico que as distinguíssem do comum do proletariado; mais: fora de casa, atuando na realidade prática, as mulheres perdem sua pureza e já não desempenham

¹⁷¹ “Uma vez aplicado a esse caso fundamental, esse princípio pode ser facilmente estendido em seguida aos que não lhe oferecem senão subdivisões sucessivas. Assim, julgar-se-á como a influência social da religião consiste sobretudo em modificar sem cessar o classamento espontâneo, a fim de aproximá-lo tanto quanto possível do tipo sistemático”.

seu papel de educadoras e formadoras de cidadãos. A ação modificadora do poder Espiritual é específica do sacerdócio, que é o seu órgão sistemático; nesse sentido, as mulheres são auxiliares dos sacerdotes, ao mesmo tempo que em cada lar elas constituem um verdadeiro poder Espiritual, orientado e completado (*i. e.*, sistematizado) pelo sacerdócio (COMTE, 1929, v. II, p. 313)¹⁷².

Dessa forma, há *dois* poderes civis e domésticos: 1) um que comanda os *atos* e 2) outro que modifica as *vontades*¹⁷³. Esses dois poderes, todavia, são decomponíveis em três, haja vista o caráter misto do poder moderador (que é ao mesmo tempo moral e intelectual).

Sistematizando as relações acima, obtemos o seguinte quadro que relaciona as forças sociais, os grupos sociais correspondentes, os seus fundamentos e os âmbitos das respectivas ações em termos políticos:

QUADRO 12 – PODERES, GRUPOS, FUNDAMENTOS E TIPOS DE AÇÕES

¹⁷² Como esclarecemos no capítulo anterior, até onde nossos conhecimentos teóricos permitem, procuramos indicar possíveis aplicações contemporâneas das idéas de Comte. Entretanto, no caso específico da condição das mulheres no estado normal não podemos comentar mais do que está no texto porque há um descompasso muito grande e polêmico entre a teoria comtiana e as aspirações femininas, ou melhor, feministas a respeito e não seria possível tratar dessa questão na presente pesquisa. Nesse sentido, limitamo-nos a lembrar as palavras de Paulo Carneiro (1981, p. XCVI-C), de acordo com quem a preocupação de Comte era dignificar a mulher, tirando-a da degradante condição de objeto sexual e mão de obra barata e vilipendiada a que freqüentemente estava submetida no século XIX, ao mesmo tempo que a protegendo no âmbito doméstico e dando-lhe um elemento de superioridade em relação ao sexo masculino.

¹⁷³ Essa divisão tem uma outra consequência prática, relativamente à arte prática correspondente: enquanto as Ciências Naturais estão no âmbito do poder Temporal e geram propriamente “tecnologias”, as Ciências Humanas (que, no caso de Comte, são a Sociologia e a Moral) não produzem “tecnologias”, mas “artes”, cuja função é aconselhar e orientar a ação humana. Ao mesmo tempo, a insistência comtiana na fato de que a era normal corresponde ao disciplinamento das forças sociais desenvolvidas na infância da Humanidade deixa claro que a ciência, a tecnologia, a política têm que ser pautadas pelos valores humanos, tendo em vista o bem-estar da Humanidade – ou, inversamente, para Comte tanto a ciência quanto a tecnologia desreguladas são um grande perigo social (COMTE, 1929, v. IV, p. 247). Por fim, cabe notar que a inteligência (e, por extensão, a ciência) subordina-se aos sentimentos (e, por extensão, à moral), de tal sorte que não há um “culto à razão” nem uma tecnocracia no Positivismo. Sobre o conceito de técnica em Comte, cf. Fédi (2000).

PODER	GRUPO SOCIAL	FUNDAMENTO	TIPO DE AÇÃO
Material	Grandes ou ricos	Força	Preponderância direta
Intelectual	Sábios ou padres (ou sacerdotes)	Razão	(poder <i>Temporal</i>) Na família e no Estado unem-se no poder <i>Espiritual</i> (modificador do poder Temporal)
Moral	Mulheres	Afeto	

FONTE: o autor, a partir de Comte (1929, v. II, p. 311-312).

Com isso, podemos passar diretamente para a teoria dos dois poderes, o Temporal e o Espiritual. O fundador do Positivismo especifica que, apesar de até agora (*i. e.*, no início do século XIX) ambos estarem associados, na verdade eles sempre foram distintos, mesmo quando eles concentravam-se; a preponderância alternada de padres e guerreiros é uma indicação disso. Para que ocorra efetivamente tal separação, a diferença de extensão entre eles é necessária, com a sociedade espiritual, de caráter apenas consultivo e opinativo, assumindo uma situação universal e contrapondo-se às associações políticas, muito mais restritas territorialmente e de caráter apenas material; uma outra condição é o conhecimento da natureza humana, em termos individuais e coletivos, permitindo a consagração dos dois poderes e de sua separação, a partir das características afetivas, práticas e intelectuais da Humanidade.

A nomenclatura de “poder Temporal” e “poder Espiritual” tem uma origem medieval, que o Positivismo retoma e atualiza¹⁷⁴. A fim de explicar seus significados e suas possibilidades teóricas, Comte sugere outras possibilidades terminológicas: em uma referência cruzada, ao poder Temporal, de caráter material, opõe-se o poder Espiritual, que é (ou pretende-se) eterno; assim, este é temporário e aquele, permanente:

¹⁷⁴ Senellart (2007, p. 77-79) indica que a primeira teorização desses dois poderes foi devida a João Crisóstomo, na passagem do século V para o VI, para distinguir o poder do imperador romano do papal. É interessante notar que os termos comtianos são semelhantes aos de João Crisóstomo, especialmente na supremacia do poder Espiritual sobre o Temporal: mas, enquanto o filósofo cristão desprezava a realidade material, concedendo valor apenas à espiritual, o fundador do Positivismo valoriza ambas as esferas, ainda que segundo princípios opostos e complementares.

dessa forma, o poder Espiritual torna-se de fato o representante da *continuidade* humana, enquanto ao poder Temporal, por oposição e por ser seu domínio próprio, cabe a *solidariedade*. Esses complementos e oposições terminológicas retomam, reafirmam, uma idéia já apresentada diversas vezes, sob outras formas: o domínio espiritual é da ordem da subjetividade, abarcando o âmbito do passado e também da idealização do futuro, de modo a aconselhar os rumos do presente; já o domínio temporal é o presente, caracterizado pela objetividade da realidade material e pela coordenação prática, que deve ser modificada pelos conselhos subjetivos considerando a interpretação da continuidade histórica (COMTE, 1929, v. II, p. 315).

Disso resultam duas outras sinonímias para os dois poderes: teórico ou geral, para o Espiritual, e prático ou especial, para o Temporal. A teoria é *sempre* geral, sendo necessária para a vida intelectual e política tal generalidade; é por meio dessa vista de conjunto que o poder Espiritual supre as lacunas empíricas do poder Temporal e da vida civil. Por outro lado, para o fundador do Positivismo, a oposição teórico-prático é a mais característica, isto é, a que melhor esclarece os conteúdos específicos de cada um dos dois poderes. Ela foi esboçada na Idade Média e constitui-se como a arte social mais geral e mais complicada, permitindo a preeminência da moral sobre a política – que, veremos depois, é o próprio fundamento do regime republicano – e sendo a fonte secreta das reflexões modernas, mais amplas e mais sistemáticas, sobre as sociedades humanas (COMTE, 1929, v. II, p. 316-317).

Finalmente, uma outra distinção entre os dois poderes, conexa às anteriores, refere-se ao domínio territorial de cada um: o poder Espiritual é sempre universal, global; o poder Temporal é sempre local, parcial. A idéia de “território”, assim, é própria ao poder *Temporal* – mas, reafirmando o que dissemos anteriormente, no estado normal esse território deve ser bem mais restrito do que as extensões atuais, seja devido à *especialidade local* do poder Temporal, seja porque, para o Positivismo, quanto maior a sua extensão, maior a possibilidade de opressão. Inversamente, a garantia do controle do poder Temporal, ou melhor, a garantia de que não haverá opressão pelo Estado consiste, por um lado, na sua submissão moral e intelectual ao poder Espiritual; por outro lado, na pequena extensão territorial de cada Estado. Ou, como Augusto Comte comenta no *Catecismo positivista*, “Todo poder mais

vasto dimana necessariamente de uma fonte espiritual” (COMTE, 1934, p. 295)¹⁷⁵.

Digno de destaque é que, ao considerar o poder Espiritual e após ter afirmado com todas as letras o que estamos chamando aqui de “princípio de Hobbes” – vale dizer, que o poder Temporal baseia-se na força –, Comte afirma que “Ce n’est jamais la force, mais la sagesse, qui doit faire partout prévaloir librement les institutions pratiques sans lesquelles ces relations continues ne sauraient acquérir l’uniformité désirable”¹⁷⁶ (COMTE, 1929, v. II, p. 320). Não se trata de incoerência, mas de respeito ao ser humano e à liberdade: organizações políticas estáveis ao longo do tempo, como indicamos anteriormente, não podem basear-se exclusivamente na força bruta; bem ao contrário, a realidade social no Positivismo, sem embargo do seu fundamento material, deve basear-se cada vez mais na opinião e no conselho – sendo isso, justamente, u’a medida do desenvolvimento (do “progresso”) social.

O quadro seguinte sistematiza essas possibilidades terminológicas:

QUADRO 13 – OS DOIS PODERES E SEUS SINÔNIMOS

PODER ESPIRITUAL	PODER TEMPORAL
Eterno	Material
Permanente	Temporário
Geral	Especial
Global	Local
Intérprete da <i>continuidade</i>	Organizador da <i>solidariedade</i>
<i>Teórico</i>	<i>Prático</i>

FONTE: o autor, a partir de Comte (1929, v. II, p. 313-319).

As várias distinções conceituais sugeridas pela variação terminológica reforçam a idéia de que os dois poderes devem separar-se e/ou manter-se separados, o que significa, em particular, a interdição de

¹⁷⁵ Essa idéia é facilmente transponível para a realidade internacional: o único poder que pode, e deve, tornar-se universal é o Espiritual; um poder Temporal que cubra o planeta todo será, necessariamente, tirânico – seja ele, em específico para os dias atuais, os Estados Unidos, a Organização do Tratado do Atlântico Norte (OTAN) ou a Rússia (ou a União Soviética, até 1991), seja, ainda, a Organização das Nações Unidas (ONU).

¹⁷⁶ “Não é nunca a força, mas a sabedoria, que deve em todos os lugares fazer prevalecer livremente as instituições práticas sem as quais essas relações continuas não poderiam adquirir a uniformidade desejável”.

o poder Espiritual deter a dominação temporal – em outras palavras, vedando a ele tanto o *mando* quanto a *riqueza*. Além das razões políticas indicadas acima, há motivos intelectuais e morais para isso, condensadas na *generalidade de vistas* e na *generosidade de sentimentos* que deve caracterizar esse poder. O exercício do poder material refere-se a questões de detalhe e extremamente ligadas ao presente, além de constantemente ter que lançar mão da força para obter os seus desideratos – exatamente o contrário dos atributos esperados de quem aconselha e sugere¹⁷⁷. Não somente isso: Augusto Comte é enfático ao dizer que toda ambição temporal, pelo mando e/ou pela riqueza, daqueles que compõem o poder Espiritual é um “sintoma certo de mediocridade mental e de inferioridade moral” (COMTE, 1929, v. II, p. 321).

Uma observação importante é que, para Comte, a separação entre os dois poderes, embora baseada na organização cerebral humana, é muito mais uma questão propriamente institucional que biológica. Teoria e prática têm relações diversas com o coração e com o espírito, com a indução e a dedução. Embora alguns dos instintos egoístas sejam mais próprios a cada um dos poderes – os mais sociáveis desses instintos, a vaidade convindo à teoria e o orgulho à prática –, tais diferenças são fracas, não se relacionam com o caráter e nem com os instintos altruístas, no sentido de que não são *geneticamente* determinadas; são diferenças que podem ser compensadas por uma cultura moral conveniente, que depende muito mais da educação e dos hábitos de vida que de qualquer outra coisa. Nesse sentido, a separação dos dois poderes é artificial, resultado de uma decisão deliberada e consciente do ser humano, com vistas a uma organização institucional específica: mas, embora artificial, *não é arbitrária*.

¹⁷⁷ Isso dá azo a que Augusto Comte elogie Aristóteles, que evitou cuidadosamente exercer o mando ou a riqueza em uma época em que ambos estavam combinados com o poder Espiritual; em particular, o filósofo de Estagira soube evitar as “poderosas seduições da pedantocracia metafísica” (COMTE, 1929, v. II, p. 321), o que inclui, entre outros, Platão – não por acaso, incluído atualmente entre os teóricos (e os práticos) da tecnocracia. Aliás, nesse mesmo sentido, a cuidadosa divisão entre os poderes teórico e prático é um dos fatores de diferença entre Augusto Comte e Saint-Simon. Sobre as relações entre Platão, Saint-Simon e a tecnocracia, cf. Martins (1975); para uma avaliação teórica ampla sobre as possibilidades conceituais e políticas da “tecnocracia”, cf. Gunnell (1982).

Não é difícil ver que os membros do poder Espiritual devem ser em bem menor quantidade que os do poder Temporal¹⁷⁸; além disso, em virtude da dificuldade de sua tarefa, deve-se exigir deles não apenas qualidades intelectuais, mas principalmente um caráter irreprochável, o que fará deles, em certo sentido, uma elite – começando pela rarefação numérica, mas acima de tudo pelas qualidades morais. É importante notar que a educação deve ser enciclopédica e oferecida à universalidade dos cidadãos (COMTE, 1899, p. 159): os membros do poder Espiritual, em particular, terão apenas os complementos necessários à sua atuação específica (COMTE, 1929, v. II, p. 322).

Embora a estrita separação dos dois poderes seja um dos imperativos sociais e políticos da sociocracia, é perfeitamente possível ocorrer em casos individuais mudanças do âmbito de atuação, em que práticos convertem-se em teóricos e vice-versa. Em tais casos, a exigência é que, ao mudar de âmbito, o indivíduo abandone as pretensões e os hábitos anteriores, no sentido de que os novos práticos deixem de lado as ambições de aconselhamento e de ensino e os novos teóricos, as preocupações próprias ao mando e à riqueza.

A distinção entre os dois poderes dá ensejo à teoria das classificações sociais – ou dos “classamentos” (“*classements*”), como o fundador do Positivismo nomeia-os –; esses classamentos são tanto objetivos, em relação à divisão do trabalho, quanto subjetivos, tendo como parâmetros conexos a generosidade de sentimentos e a generalidade do espírito. Especificamente a respeito dos dois poderes, Comte retoma a oposição teoria-prática, por ser a que comporta maior generalidade. Mas essa oposição é *relativa*, comportando inúmeros graus intermediários, particularmente obtidos por meio da contínua especialização dos ofícios sociais.

O poder teórico, em particular, só é classificável em bases pessoais, por meio dos atributos naturais ou adquiridos, pois a seu caráter sintético e geral causa repugnância as divisões e as especializações. A insistência na generalidade do poder Espiritual não é arbitrária; é porque o sacerdócio mantém-se com as vistas de conjunto

¹⁷⁸ *Explicitamente com objetivos de raciocínio*, Comte sugere a relação de um membro para cada grupo de 10.000 pessoas (COMTE, 1929, v. II, p. 322), o que corresponderia, no Brasil atual, a cerca de 18.500 sacerdotes.

que ele pode orientar o conjunto da sociedade, evitar a dispersão e a anarquia mentais e, dessa forma, permitir que cada órgão especial possa desenvolver-se.

Considerando que, entre os atributos da natureza humana, cabe ao poder Espiritual a inteligência, o conjunto da ciência assume importância; ora, como a ciência é analítica e seu desenvolvimento tende à dispersão, mas as necessidades intelectuais providas pelo poder Espiritual são sintéticas e gerais, a conciliação disso se dá por meio da consideração de que a análise científica é apenas um *preâmbulo* necessário para a síntese final: em caso contrário, a dispersão científica tenderia à anarquia mental, com conseqüências sociais correspondentes.

O regulador, o parâmetro que mantém o caráter sintético nas análises científicas é moral, isto é, afetivo: trata-se do princípio socrático do “conhece-te a ti mesmo”, mas, em vez de limitar-se ao autoconhecimento, que por si só é inútil e tende ao egoísmo individualista, há que se o reformular e aperfeiçoar: “conhece-te a ti mesmo a fim de melhorares-te”. Comte chega a indicar que a divisão estabelecida em 1848, no *Discurso sobre o conjunto do Positivismo*, anteriormente ao volume II do *Sistema de política positiva*, de 1852, entre gênio intelectual e gênio estético, deve ser abolida, a fim de manter-se a unidade sintética do poder Espiritual¹⁷⁹.

Feita a separação entre os dois poderes, a classificação social segue-se como uma contínua decomposição temporal tendo em mente a especialidade prática. Essa especialização deve ser organizada de acordo com a *generalidade decrescente* e a *dependência crescente*, o que, na verdade, é o mesmo princípio visto anteriormente para a classificação das ciências, passível de ser adotado especificamente no domínio sociológico. Comte reconhece que o sentido da “generalidade” pode ensejar dúvidas: afinal, a que se refere ela? Se considerarmos a teoria das forças sociais, ela foi apresentada de acordo com a generalidade decrescente, em que a mais geral de todas era a material e a menos geral, a moral (a intelectual ocupando a posição intermediária). Já ao

¹⁷⁹ Além disso, para Comte a separação entre os filósofos e os artistas foi o início da decadência da unidade teocrática – o que, *a contrario*, deve ser evitado na sociocracia (COMTE, 1929, v. II, p. 325).

apresentar as atribuições do poder Espiritual, a relação anterior foi invertida, com a característica material sendo a *menos* geral¹⁸⁰.

Para solucionar esse problema, o fundador do Positivismo distingue *dois tipos de generalidade, a objetiva e a subjetiva*, em que a primeira refere-se aos fenômenos exteriores e a outra, à existência subjetiva do ser humano. Dessa forma, há duas ordens possíveis para seguir-se no classamento social, a que considera a subjetividade (e, portanto, o grau de nobreza, ou merecimento) e a que considera a objetividade (e, daí, o grau de força): essas duas seqüências são complementares, mas em sentidos inversos: à medida que aumenta a nobreza, diminui a força, e vice-versa: “Partout la complication fait nécessairement croître la généralité subjective et décroître la généralité objective”¹⁸¹ (COMTE, 1929, v. II, p. 334).

Também é importante notar que a generalidade objetiva sempre é a mais independente, ao passo que a independência subjetiva sempre é a mais nobre. Disso resulta – o que é um aspecto central para esta pesquisa – um jogo de compensações objetivas e subjetivas para cada ofício social, em que cada um é mais independente e menos nobre ou mais nobre e menos independente. Em termos políticos, isso tem uma clara consequência: “La puissance spirituelle surpasse toutes les autres en généralité subjective et en dignité sociale; tandis que la force matérielle est la plus générale objectivement et la plus indépendante. C’est pourquoi celle-ci forme la base nécessaire de la construction politique dont celle-là devient le sommet normal”¹⁸² (COMTE, 1929, v. II, p. 334-335).

¹⁸⁰ De passagem, importa notar que Augusto Comte tira uma consequência pedagógica para os estudos enciclopédicos, ou, em termos mais atuais, para os estudos do Ensino Médio: a exigência de preceder os estudos objetivos por introduções subjetivas (intelectuais e morais) (COMTE, 1929, v. II, p. 334). De modo mais amplo, também não é difícil perceber o Positivismo como um vasto sistema pedagógico – o que é a idéia exposta em Arbousse-Bastide (1957a).

¹⁸¹ “Por toda parte a complicação faz necessariamente crescer a generalidade subjetiva e decrescer a generalidade objetiva”.

¹⁸² “A potência espiritual sobrepassa todas as outras em generalidade subjetiva e em dignidade social, ao passo que a força material é a mais geral objetivamente e a mais independente. É por esse motivo que esta forma a base necessária da construção política de que aquela torna-se o ápice normal”.

Saindo um pouco do âmbito da teoria abstrata e aplicando esses princípios, os resultados prévios são estes. Se pensarmos que a atividade da Antiguidade era militar, é fácil conceber que esse princípio de classificação social aplica(va)-se mesmo ao exército, pois a atividade guerreira foi a única de fato coletivamente organizada até a época de Comte: nessa atividade, cada superior tem vistas mais gerais que os subordinados e é menos propenso à ação que estes (ou seja, é mais dependente que eles) – e, portanto, é como um chefe espiritual.

Comentada a atividade guerreira, é natural considerar-se a *industrial*, que também necessita de tal classificação, embora ela possa parecer mais difícil. O princípio de generalidade e dependência, aplicado à sociedade industrial, resulta em uma divisão básica entre empresários e trabalhadores (“*entrepreneurs et travailleurs*”): os empresários têm perspectivas mais amplas que os trabalhadores, ao passo que estes gozam de maior independência de ação que aqueles. A mesma coisa ocorre com as quatro classes de chefes industriais, cujo número aumenta com o decrescimento das vistas de conjunto: banqueiros, comerciantes, fabricantes e agricultores (COMTE, 1929, v. II, p. 326).

Com isso, é possível estabelecer uma classificação geral para toda a sociedade, partindo do poder Espiritual e chegando aos trabalhadores manuais mais modestos. Como, ao mesmo tempo, essa classificação consiste também em um jogo de compensações objetivas e subjetivas, é possível controlar, porque satisfazer, os impulsos pessoais; em termos políticos, isso equivale a respeitar o comando de quem está acima e ser respeitado pela obediência de quem está abaixo. Dessa forma, evitam-se as revoltas, percebidas como sinal de inconseqüências.

É necessário considerar com maior atenção os motivos das revoltas, em particular entre aqueles despojados de riqueza ou de poder (político). Essa classificação elaborada por Augusto Comte refere-se aos *ofícios*, não aos *cidadãos*, ou melhor, aos chefes de família. Como consequência disso, os melhores agentes nem sempre estão na função adequada, o que é motivo de lamentos, percebidos pelo fundador do Positivismo como sendo de modo geral justos. Embora o desenvolvimento humano tenda a diminuir tais incompatibilidades, nem sempre isso é possível; em tais casos o poder Espiritual pode e deve intervir: “Son principal remède doit consister à developper partout un

juste mélange de résignation et de dignité, qui, faisant accepter sans aigreur des imperfections inévitables, compense l'abaissement par l'estime”¹⁸³ (COMTE, 1929, v. II, p. 328).

A preocupação com o classamento social e, associado a ele, com evitar as revoltas individuais e sociais crônicas não impede o Positivismo de reconhecer e lamentar que a distribuição de atributos pessoais e sociais na sociedade é bastante imperfeita e mesmo injusta. Essa imperfeição é incontrolável, ou seja, seus mecanismos são incognoscíveis e o mais das vezes imodificáveis. Em outras palavras, *Comte reconhece que os eventos cotidianos não são predizíveis* e que a sabedoria prática dos dois poderes consiste em evitar e remediar tais acontecimentos e, caso isso não seja possível (no todo ou em partes), aproveitar suas consequências favoráveis. Ao mesmo tempo, o mais das vezes as diferenças individuais só podem ser compensadas de maneira relativa – e via educação universal, que permite o acesso dos vocacionados sem fortuna aos cargos socialmente superiores. Por fim, importa enfatizarmos esse aspecto: a educação universal é uma das poucas concessões, se não a única, que Augusto Comte faz a alguma forma de “igualdade”.

Em virtude da importância teórica e prática de todas essas considerações, transcreveremos um longo trecho de um parágrafo em que o fundador do Positivismo relaciona-as todas:

“Tous les succès pratiques, tant industriels que militaires, se trouvent gravement affectés par *des conditions que échapperont toujours à notre prévoyance*, et que notre prudence peut seule utiliser. Les succès théoriques, quoique moins assujétis à ces influences fortuites, n'en son pas entièrement exempts. Mais, parmi les conditions pleinement appréciables de chaque destinée personnelle, les plus considérables restent souvent insurmontables. *Quelques facilités que l'essor social puisse jamais procurer aux expatriations volontaires, elles demeureront toujours*

¹⁸³ “Seu principal remédio deve consistir em desenvolver por toda parte uma justa combinação de resignação e de dignidade que, fazendo aceitar sem acrimônia as imperfeições inevitáveis, compensa o rebaixamento com a estima”.

*exceptionnelles. La masse des hommes ne peut guère plus choisir son séjour que son siècle, les heureux doivent seulement plaindre et soulager les deshérités. Il y a souvent autant d'imperfection dans l'assemblage individuel des diverses qualités personnelles, physiques, intellectuelles et morales. Nous ne pourrions modifier beaucoup que les conditions relatives à leur développement normal, ce sage nivellement deviendra l'un des principaux bienfaits de l'éducation universelle*¹⁸⁴ (COMTE, 1929, v. II, p. 328-329; sem grifos no original).

Há ainda mais. Em virtude da imperfeita distribuição dos atributos sociais e individuais, a “harmonia entre função e funcionário” será sempre muito imperfeita. Nossas curtas vidas dão-nos pouco tempo de exercício e, assim, não há qualidades propriamente inatas que auxiliam nas tarefas, mas principalmente qualidades *adquiridas* – o que, de passagem, resulta em que os servidores têm que ter estabilidade nos serviços, a fim de melhor desempenharem suas funções. Como as qualidades são adquiridas, o fato é que não há nenhum órgão insubstituível, ainda que demore um tempo maior ou menor para o aprendizado de cada função. Dessa forma, o mérito e a felicidade individuais consistem no emprego voluntário e digno das nossas forças quaisquer. É considerando tais questões que o poder Espiritual recomenda aos indivíduos e às classes uma *digna submissão*.

A idéia de “digna submissão”, ainda que ao longo desta pesquisa seja esclarecida, exige que lhe dediquemos neste momento uma pequena digressão. A “digna submissão”, a que se soma a atuação do poder Espiritual de evitar o “desclassamento”, pode parecer à primeira vista

¹⁸⁴ “Todos os sucessos práticos, tanto industriais quanto militares, encontram-se gravemente afetados por condições que escapam sempre de nossa previsão e que apenas nossa prudência pode utilizar. Os sucessos teóricos, ainda que menos sujeitos a essas influências fortuitas, não estão inteiramente isentas delas. Mas, entre as condições plenamente apreciáveis de cada destino pessoal, as mais consideráveis permanecem freqüentemente insuperáveis. Quaisquer que sejam as facilidades que o desenvolvimento social possa jamais fornecer às expatriações voluntárias, elas permanecerão sempre excepcionais. A massa dos homens não pode escolher mais a sua casa que seu século, os mais felizes devendo somente lastimar e aliviar os deserdados. Há freqüentemente o mesmo tanto de imperfeição na reunião individual das diversas qualidades pessoais – físicas, intelectuais e morais. [Como] Não podemos modificar o bastante senão as condições relativas ao seu desenvolvimento normal, esse sábio nivelamento tornar-se-á um dos principais benefícios da educação universal”.

uma forma elaborada de “ideologia da dominação”, no sentido marxista. Embora essa questão seja tratada apenas no próximo capítulo, importa notar aqui que a “dignidade” dessa submissão pressupõe, no Positivismo, um conceito forte de justiça social, em que os ricos e poderosos têm proporcionalmente mais obrigações e responsabilidades face aos proletários que o inverso; desse modo, a “digna submissão” significa o proletariado submeter-se sendo respeitado como cidadãos e seres humanos¹⁸⁵.

Considerando a hipótese em que não há satisfação suficiente desses sentimentos de descontentamento, a anarquia será inevitável. O controle material, isto é, dos atos que constituiriam essa eventual anarquia cabe ao poder Temporal, enquanto a satisfação em si deve ser regulada pelo sacerdócio. Tal atribuição do sacerdócio justifica-se pela aptidão sacerdotal em apreciar os órgãos, começando pelos ofícios e passando em seguida aos indivíduos que se ocupam desses ofícios. Ao fazer essas avaliações, o sacerdócio deve buscar sempre evitar que os indivíduos mudem de ofícios e, em particular, de classes sociais, ou que ocorra o “desclassamento”, como Comte nomeia esse processo. Ao mesmo tempo, à ordem social objetiva deve associar-se uma ordem subjetiva, em que as qualidades individuais serão avaliadas, de modo a constituir uma hierarquia da estima. Essa outra classificação social não deve, não pode substituir a classificação objetiva: afinal de contas, a realidade material não desaparecerá, por mais desagradável que ela possa ser. Mas, por outro lado, o classamento subjetivo não consiste apenas, ou principalmente, em um consolo subjetivo a eventuais imperfeições objetivas: ele é também uma forma de contrastar a realidade com a idealidade, de modo a conduzir às mudanças possíveis no classamento objetivo (COMTE, 1929, v. II, p. 330). Esse mecanismo, diga-se de passagem, é uma aplicação possível ao âmbito sociopolítico da idéia de “fatalidade modificável” – e, como se vê, está longe de condenar o proletariado ou, de modo mais geral, os desafortunados a uma espécie de inferno em vida.

De maneira mais ampla, o procedimento da avaliação dos méritos individuais permite ao sacerdócio realizar a instituição da ordem subjetiva humana, o que equivale ao classamento abstrato dos

¹⁸⁵ Sobre o conceito comtiano de justiça social, cf. Lacerda (2009c).

indivíduos, consistindo no ofício social mais abstrato e mais difícil de todos, permitindo resumir nele os demais. O mérito ou, ainda, a estima pública deve ser atribuída de acordo com a capacidade potencial e, acima de tudo, efetiva de cada um contribuir para a Humanidade e seu melhoramento. A situação própria ao sacerdócio tende a fazê-lo opor, subjetivamente, essa classificação ao ordenamento objetivo.

Nessa avaliação, importam os esforços pessoais para o melhoramento humano, em que se abstrai das facilidades objetivas, sejam as devidas ao nascimento, sejam as devidas à instrução, e em que as dificuldades objetivas realçam os méritos individuais. Além dessas duas abstrações, deve-se incluir também a que localiza cada indivíduo em termos históricos e espaciais, pois, evidentemente, as possibilidades e as oportunidades de ação mudam, por vezes radicalmente, de acordo com o tempo e/ou com o lugar.

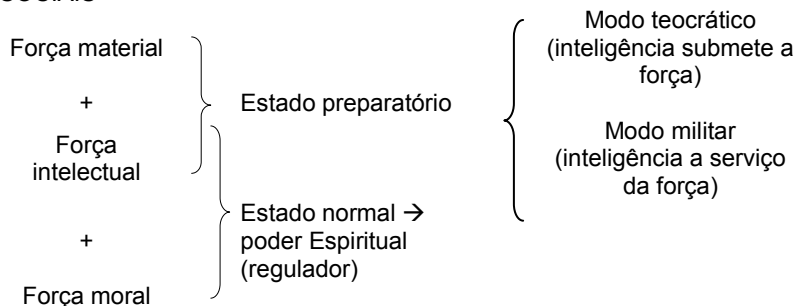
Exceto em casos excepcionais, só é possível emitir tais juízos com a avaliação integral da vida de cada indivíduo, pois mesmo após alguém ter feito inúmeras benfeitorias é possível ainda se tornar retrógrado ou destruidor. Em todo caso, o resultado é que o mais das vezes só é possível avaliar alguém após sua morte, de modo que essa classificação – que constitui, para Comte, a verdadeira vida eterna – pode apenas ser subjetiva, o que é uma outra forma de afirmar a menor importância relativa da existência objetiva.

A “glorificação” subjetiva e seu contraste com a existência objetiva, todavia, podem oferecer um caráter subversivo, de modo que devem realizar-se com cuidado, com sabedoria e pureza. A fim de realizar o classamento subjetivo, o sacerdócio tem que realizar como *conditio sine qua non* sua separação relativamente ao poder Temporal, a fim de garantir sua autonomia moral, intelectual e social, ao mesmo tempo que o espírito sintético e generoso. Já com o fim de evitar uma degeneração academicista, os esforços intelectuais do poder Espiritual devem estar sempre subordinados às preocupações práticas – não em um sentido estreito, mesquinho, mas considerando o aperfeiçoamento da sociabilidade humana (COMTE, 1929, v. II, p. 332).

Retomamos abaixo um esquema apresentado anteriormente. Ele resume o relacionamento da inteligência com as forças sociais, dando destaque para a sua vinculação moderna com o poder Espiritual. No

conjunto, ele estabelece o seguinte: na história da Humanidade, a inteligência esteve até agora associada à força material, seja no modo teocrático, seja no modo militar, de modo que ela (a inteligência) buscou e exerceu o poder: tal atividade correspondeu ao desenvolvimento das forças humanas, preliminar ao seu disciplinamento a que deve corresponder o novo regime social. Todavia, no estado normal, cumpre à inteligência separar-se institucional e socialmente da força material e associar-se à força moral, constituindo um poder regulador, que é o poder Espiritual.

ESQUEMA 3 – RELAÇÕES DA INTELIGÊNCIA COM AS FORÇAS SOCIAIS



FONTE: o autor, a partir de Comte (1929, v. II, p. 334-335).

6.4. Regulação social do poder Espiritual e relações políticas

Esta seção dedicar-se-á a uma primeira aplicação prática dos diversos elementos que temos visto, indicando em termos mais ou menos abstratos como é que o poder Espiritual desempenha um forte papel político ao regular a sociedade, ao atuar como promotor dos valores comuns e como mediador dos conflitos sociais. A diferença entre esta seção e o próximo capítulo reside no grau de abstração de uma e na concretude do outro: o capítulo 7 abordará as propostas institucionais e as observações políticas resultantes da experiência cotidiana e histórica de Comte.

Assim, após apresentados os dois poderes e as três formas de associação humanas (família, pátria e Humanidade), surge uma questão crucial do ponto de vista político: qual deles deve ter a proeminência?

Qual das *generalidades* deve preponderar? Na verdade, o problema reduz-se ao relacionamento entre pátria e Humanidade – ou, o que é equivalente, entre Estado e igreja –, pois as famílias submetem-se às pátrias em virtude de estas constituírem-se a partir de e coordenarem a divisão do trabalho prático, enquanto aquelas baseiam-se nos sentimentos. A resposta de Comte é direta e clara:

“Or, cette détermination préliminaire résulte spontanément de la théorie fondamentale de la nature humaine, qui, subordonnant l’existence cérébrale à l’existence corporelle, fait toujours prévaloir l’activité sur l’intelligence, et même sur le sentiment. C’est donc à la cité, organe essentiel de la coopération active, qu’il faut surtout rapporter l’homme, mas en la concevant sans cesse comme préparée par la famille, et complétée par l’Église. [...] Ainsi, l’instinct universel confirme-t-il essentiellement une telle subordination, qui partout dispose à concevoir habituellement l’homme comme *citoyen*”¹⁸⁶ (COMTE, 1929, p. II, p. 341-342; grifo no original).

Dessa forma, assim como os sentimentos submetem-se à atividade prática, a inteligência deve submeter-se a ela também.

É fácil ver que esse parágrafo, complemento da teoria da separação entre os dois poderes, constitui-se no fundamento de uma teoria da laicidade do Estado. Aliás, o Positivismo é muito claro a respeito da laicidade do Estado e da sua preponderância: “La religion positive, em vertu de sa pleine réalité, decide irrévocablement la prépondérance de l’État”¹⁸⁷, quoiqu’elle seule assure à l’Église

¹⁸⁶ “Ora, essa determinação preliminar resulta espontaneamente da teoria fundamental da natureza humana, que, subordinando a existência cerebral à existência corporal, faz prevalecer sempre a atividade sobre a inteligência e mesmo sobre o sentimento. É então a cidade, órgão essencial da cooperação ativa, que se deve sobretudo relacionar o homem, mas concebendo-a sem cessar como preparada pela família e completada pela igreja. [...] Assim, o instinto universal confirma essencialmente uma tal subordinação, que por todo lugar dispõe a conceber habitualmente o homem como *cidadão*”.

¹⁸⁷ Convém realçar que, nesse caso específico, em que se trata diretamente do que chamamos atualmente de “laicidade”, Comte deixa por um momento de lado os termos mais abstratos de “poder Temporal” e “*cité*” e adota a palavra “Estado”, contraposta com clareza à “igreja”.

l'universalité qui lui convient" (COMTE, 1929, v. II, p. 342). Mais adiante:

"[...] la société religieuse est surtout destinée à consolider et développer la société civile, comme celle-ci envers la société domestique. L'extension supérieure ne fournit un motif de prépondérance réelle qu'autant qu'elle reste compatible avec une suffisante conformité d'existence"¹⁸⁸ (COMTE, 1929, v. II, p. 342).

As passagens acima merecem comentários. Por um lado, a preponderância do Estado sobre a igreja é a simples reafirmação do princípio universal de classificação, que subordina os fenômenos e os seres mais complexos e mais nobres aos mais simples, mais independentes e mais grosseiros. Por outro lado, se a *citê* aperfeiçoa a família ao dar-lhe uma destinação cívica (preparar os futuros cidadãos) e ao impedir o egoísmo familista, a associação universal aperfeiçoa as *citês* ao ligá-las umas às outras, impedindo assim os egoísmos nacionais (e até civilizacionais) e regulando as relações entre classes e os vários grupos sociais; tanto no caso das famílias quanto no das *citês*, o Positivismo atua como mediador dos conflitos e conselheiro de todos.

Mas o relacionamento entre as igrejas e as *citês* é bem mais complexo, e interessante, do que o mero enunciado da separação entre os poderes Temporal e Espiritual pode sugerir. Enquanto a relação entre Estado e família – respeitados os limites mútuos – permite um desenvolvimento de parte a parte, constituindo uma “verdadeira e saudável unidade”, no caso do relacionamento igreja-Estado essa unidade seria bastante precária caso propusesse-se a subordinação deste àquela, pois a inteligência é o aspecto da natureza humana mais fraco e

Aliás, baseando-nos largamente no Positivismo, formulamos uma teoria da *república laica* em Lacerda (2009d).

¹⁸⁸ “A religião positiva, em virtude de sua plena realidade, decide irrevocavelmente a preponderância do Estado, ainda que somente ela assegure à igreja a universalidade que lhe convém”.

“[...] A sociedade religiosa é sobretudo destinada a consolidar e a desenvolver a sociedade civil, assim como esta em relação à sociedade doméstica. A extensão superior não fornece um motivo de preponderância real senão tanto quanto ela permanece compatível com uma suficiente conformidade de existência”.

menos capaz de prevalecer; ao mesmo tempo, sem uma orientação prática, a inteligência tende ao ensimesmamento, isto é, às puras divagações, além de estimular a secura afetiva e o isolamento dos indivíduos. Essas características daninhas, diga-se de passagem, constituem o que Augusto Comte chama de regime “acadêmico” e seu resultado é inviabilizar o próprio nível de sociabilidade que pretende constituir.

Uma restrição às demandas da igreja para submeter o Estado consiste em que a superior extensão territorial da igreja não a autoriza a conceber-se como se fosse melhor representante da Humanidade que cada pátria. A sua extensão espacial, tão pequena se comparada com a sua extensão temporal, não implica que a igreja valha mais que o Estado como órgão da Humanidade; esse reconhecimento liga-se, na verdade, ao bom desempenho de cada ofício social, o que, sem dúvida, mesmo uma simples família pode realizar com eficácia.

Essas possibilidades de mútuas disciplinas e relações são possíveis apenas com a dupla condição de que os dois poderes estejam separados e que as *cités* tenham pequenas extensões. Satisfeitas essas exigências, o Positivismo combina a “grande construção religiosa abortada na Idade Média” (separação dos dois poderes) com a preponderância fundamental da existência cívica que os romanos procuraram constituir, em que a inteligência subordina-se à vida prática e, dessa forma, é regulada por ela (COMTE, 1929, v. II, p. 343-345).

Comte faz uma consideração metodológica que, embora importante em si, está mais ou menos subentendida nas discussões feitas até agora: o estudo das relações sociais deve basear-se no estado normal, ou ainda, na fase mais desenvolvida e madura da Humanidade, o que compreende a sociedade pacífica, industrial e positiva. Essa observação metodológica é feita com o objetivo de evitar dificuldades desnecessárias em um estudo por si só já complicado. Assim, a sociedade religiosa deve ser considerada ao mesmo tempo separada da política e universal em extensão, mesmo que no presente – e ainda mais na época de Comte, em meados do século XIX – essas duas características estejam restritas ao Ocidente. A afirmação do estudo da Humanidade em seu caso *adulto* visa a suprir essa deficiência por assim dizer empírica, pois “[...] il suffit à la statique sociale de pouvoir citer historiquement un seul cas important, pour statuer abstraitement envers

l'état général dont ce cas, quoique passager, constitue nécessairement l'annonce normale”¹⁸⁹ (COMTE, 1929, v. II, p. 348). Mais: a separação dos dois poderes constitui o indício mais seguro da maturidade do organismo social e, de maneira mais radical, é o único traço que distingue indiscutivelmente o ser humano das sociedades animais mais avançadas.

Ao mesmo tempo que princípio orientador de sua reflexão, a afirmação do estado adulto da Humanidade como objeto de pesquisa sugere a Comte uma outra conclusão teórico-metodológica: a crítica à tendência, de origem metafísica, de negar a historicidade das instituições humanas e postular que as surgidas em épocas anteriores são plenamente passíveis de generalização, em particular atribuindo-as às fases mais sistemáticas da Humanidade. Sem dúvida alguma que as instituições anteriores foram necessárias para o desenvolvimento posterior e também para a sistematização teórica, mas há que se distinguir uma realidade espontânea de uma sistemática; inversamente, o estudo do caso sistemático – e sistemático porque consiste na sistematização dos atributos prévios – permite a compreensão dos casos espontâneos.

Dito isso, vimos nas seções anteriores que o princípio de Aristóteles conduz à separação dos dois poderes, ao instituir órgãos distintos respectivamente responsáveis, um pela convergência de idéias e opiniões e outro pela dos atos. Daí a Estática Social pode conceber a *citê* como o centro das reflexões sociológicas, ao unir em sua organização as famílias e a igreja. Por outro lado, a ordem social somente pode ser avaliada e moderada pelo sacerdócio, o que sempre foi sentido pela sociedade como uma necessidade, desde os antigos, mesmo apesar da sua constituição tardia como corpo institucionalizado (após o fetichismo, na teocracia).

A historicidade presente na noção de continuidade vincula-se à universalidade territorial do poder Espiritual positivo: ao mesmo tempo que abarca todo o planeta – ou melhor: *a fim de que possa abarcar todo o planeta* –, o Positivismo deve ser capaz de incluir em sua constituição as espiritualidades anteriores. Essa característica intelectual junta-se às

¹⁸⁹ “[...] É suficiente para a Estática Social poder citar historicamente somente um caso importante, a fim de estabelecer abstratamente o estado geral de que esse caso, ainda que passageiro, constitui necessariamente o anúncio normal”.

outras exigências ao poder Espiritual (separação relativamente ao poder Temporal, subordinação da especulação à ação) para torná-lo apto a conceber o conjunto da existência social e, daí, a regulá-la, mesmo enfrentando a resistência dos poderes materiais (COMTE, 1929, v. II, p. 356-357).

Na sociedade positiva, em cada *citê*, isto é, em cada cidade capaz de manter-se autonomamente, haverá órgãos individuais e coletivos de cada uma das forças sociais discriminadas anteriormente: do sacerdócio, para as especulações; das mulheres, para os afetos e a cultura moral de modo amplo; dos patrícios, para as atividades práticas, isto é, a indústria – ou para a guerra. Cabe uma hierarquia – *moral* – entre esses diversos órgãos: relativamente à ordem pública, o sacerdócio ocupa o ápice, as mulheres, a posição intermediária e, por fim, vêm os patrícios. A fim de consagrar os serviços de cada uma dessas forças sociais, dessa forma podendo regulá-las e estabelecê-las como realidades humanas, o Positivismo dá-lhes o nome de “providências”: “providência intelectual” para o sacerdócio, “providência moral” para as mulheres, “providência material” para o patriciado. O sentido dessas “providências” é claro: são elas que se constituem nas fontes ou nos principais órgãos de cada um dos aspectos sociais e humanos discriminados pelos adjetivos “intelectual”, “moral” e “material”. É interessante notar que a hierarquia indicada acima não é final, pois para Comte ainda é possível fazer abstração dessa realidade concreta: nesse caso, as mulheres assumem o ápice do classamento – afinal, constituem a “providência moral” da Humanidade.

Essa divisão de tarefas entre as providências tem um sério perigo: as mulheres podem considerar apenas os sentimentos, desprezando as idéias ou as questões práticas; os sacerdotes podem tornar-se exclusivamente (ou principalmente) teóricos e assim por diante, em que cada uma das providências tende a negligenciar as outras duas. Esse perigo torna-se maior quando se considera a divisão dos dois poderes e, nessa trilha, uma possível e altamente daninha especialização do poder Espiritual: “daninha” porque é ele o responsável pelas vistas de conjunto. Já os abusos do poder prático não necessitam ser explicitados, mas é digno de nota que tais abusos “[...] nous a d’abord fourni le principal motif de la nécessité sociale d’un sacerdoce distinct”¹⁹⁰

¹⁹⁰ “[...] Fornecedor no princípio o principal motivo da necessidade social de um sacerdócio

(COMTE, 1929, v. II, p. 360).

Para solucionar esse problema, Comte sugere um sistema de contrapesos com um elemento aglutinador: enquanto os “contrapesos” são cada uma das forças sociais indicadas (sacerdócio, mulheres e patriciado), cuja atividade tende a neutralizar as especializações particularistas das demais, o aglutinador é o proletariado, cuja ação social – somente possível graças à libertação da escravidão (da Antiguidade) e da servidão (da Idade Média) – ocorre porque se liga diretamente a cada uma das outras providências e evita ou atenua seus conflitos mútuos, ao atuar como uma “providência geral”:

“Leur pondération mutuelle constitue déjà [...] un correctif spontané. Mais il serait évidemment insuffisant, pour prévenir ou dissiper, d'intimes conflits, si l'existence sociale ne suscitait d'elle-même une providence complémentaire, directement liée à chacune des trois principales, et dès lors apte à maintenir leur harmonie normale. Or, telle est la propre destination naturelle de la masse populaire, qui se rattache également au sexe affectif par les liens domestiques, au sacerdoce d'après l'éducation et le conseil, et aux chefs pratiques pour l'activité ou la protection”¹⁹¹
(COMTE, 1929, v. II, p. 360).

Essas quatro providências constituem o conjunto da sociedade, em particular do ponto de vista do presente, ou objetivo, ou da solidariedade. Mas a Humanidade é muito mais subjetiva que objetiva; ampliando o princípio de Aristóteles, o concurso no espaço tem que ser completado pelo concurso no tempo, de modo a constituir a continuidade subjetiva: a continuidade é o verdadeiro caráter da cidade

distinto”.

¹⁹¹ “Sua ponderação mútua constitui já um corretivo espontâneo. Mas seria evidentemente insuficiente, para prevenir ou dissipar íntimos conflitos, se a existência social não suscitasse por ela mesma uma providência complementar, diretamente ligada a cada uma das três principais [providências] e daí apta a manter sua harmonia social. Ora, tal é a própria destinação natural da massa popular, que se liga igualmente ao sexo afetivo pelos vínculos domésticos, ao sacerdócio a partir da educação e do conselho e aos chefes práticos pela atividade ou pela proteção”.

humana (COMTE, 1929, v. II, p. 361)¹⁹².

É dessa linha de raciocínios que surge o princípio de que “os vivos são sempre e cada vez mais necessariamente governados pelos mortos”. Esse governo subjetivo, mais ainda que os objetivos, não admite revolta – não porque os vivos não possam revoltar-se contra os mortos, mas porque a ação da continuidade subjetiva sobre a solidariedade objetiva não cessa nunca; até mais do que isso: à medida que a solidariedade no espaço desenvolve-se, a importância da continuidade no tempo aumenta na mesma proporção (ou ainda mais). Para o fundador do Positivismo, consiste nessa revolta dos vivos contra o crescente império dos seus antecedentes o principal sintoma da “anarquia moderna”. Como o passado jamais cessa de agir sobre o presente e como essa ação ocorre por meio do abarcamento em conjunto tanto de um quanto de outro, seja na sociedade, seja em cada indivíduo, o espírito de conjunto é mais importante e “mais real” que o espírito de detalhe. Daí o seguinte programa político, moral e, também, pedagógico:

“Ainsi, le vrai point de vue social, toujours pressentie par la sagesse théocratique, et définitivement systématisé dans le positivisme, consiste à subordonner convenablement la solidarité objective à la continuité subjective, principal moteur des destinées humaines, surtout chez les modernes. Le présent ne constitue jamais qu’une vague et rapide transition entre deux immensités de durée, directement liées l’une à l’autre. Sa considération exclusive, ou seulement prépondérante, ne serait pas moins irrationnelle qu’immorale, et ne pourrait aboutir qu’à des doutes infinis”¹⁹³ (COMTE, 1929, v. II, p. 364).

¹⁹² A expressão “cidade humana”, sem dúvida, é uma perífrase, que admite pelo menos dois sentidos: em um primeiro lugar, a “cidade humana” opõe-se à situação dos animais superiores, que não são capazes dessa organização subjetiva, embora sejam capazes de formas variadas de solidariedade objetiva. Em um segundo lugar, e de maneira mais forte, a “cidade humana” opõe-se à “cidade de deus”, idealizada por Santo Agostinho: com tal acepção, a perífrase em apreço é uma forma de o Positivismo afirmar a realidade humana e a transcendência positiva, ao mesmo tempo que nega a transcendência teológica.

¹⁹³ “Assim, o verdadeiro ponto de vista social, sempre pressentido pela sabedoria teocrática e definitivamente sistematizado no Positivismo, consiste em subordinar convenientemente a solidariedade objetiva à continuidade subjetiva, principal motor dos destinos humanos,

Em suma, sem deixar de respeitar a preponderância da *cité*, o sacerdócio baseia sua importância social na manutenção das vistas de conjunto históricas, isto é, da continuidade, a que se vincula a atribuição subjetiva dos méritos dos seres humanos; com isso, o sacerdócio está acima em dignidade tanto da família quanto da pátria, sendo o regulador delas. Da mesma forma, o sacerdócio tem o maior interesse em difundir essa concepção, pois é nela que se baseia o seu ascendente social: mas importa notar que a continuidade humana subjetiva não pode ser estudada de maneira independente da solidariedade objetiva, pois aquela baseia-se nesta: se não houver sempre a vinculação entre ambas, a preponderância prática pode resultar em um materialismo brutal (pois baseia-se na força) ou a supremacia subjetiva pode degenerar em misticismo ou idealismo que, em vez de regular a existência prática, despreza-a ou ignora-a. Ora, na argumentação comtiana, a superioridade do Positivismo consiste em abarcar no âmbito da regulação humana a atividade prática, âmbito que esteve fora das regulações teológicas ou metafísicas, ligando-o ao estudo do ser humano (em termos coletivos e individuais) por meio da lei universal da classificação – de acordo com a qual os fenômenos mais nobres subordinam-se aos mais grosseiros. Dessa forma :

“Une triple nécessité mentale, d’abord logique, puis scientifique, et enfin technique, nous impose donc l’étude approfondie de l’ordre universel, avant de procéder à l’étude directe de l’ordre humain, quoique celle-ci doive toujours former le principal objet de nos spéculations finales”¹⁹⁴ (COMTE, 1929, v. II, p. 366)¹⁹⁵.

sobretudo para os modernos. O presente não constitui nunca mais que uma vaga e rápida transição entre duas imensidões de duração, diretamente ligadas uma à outra. Sua [do presente] consideração exclusiva, ou somente preponderante, não seria menos irracional que imoral e não poderia resultar senão em dúvidas infinitas”.

¹⁹⁴ “Uma tripla necessidade mental – inicialmente lógica, em seguida científica e enfim técnica – impõe-nos então o estudo aprofundado da ordem universal antes de procedermos ao estudo direto da ordem humana, ainda que esta deva sempre formar o principal objeto de nossas especulações finais”.

¹⁹⁵ Convém lembrar que para o Positivismo existe *uma única lei estritamente universal*, aplicável a todos os fenômenos e capaz de unificar verdadeiramente todas as ciências; essa lei, que é tanto objetiva quanto subjetiva, tanto em termos de objetos quanto de métodos, é a que afirma a subordinação dos fenômenos mais nobres aos mais grosseiros e que, bem vistas as

A afirmação do papel do sacerdócio permite que se avance para o estabelecimento das funções da família e mesmo da pátria; essas funções são sobretudo políticas. No caso da família, trata-se de tirar os indivíduos da *personalidade* mais primitiva e conduzi-los à plena *sociabilidade*, evitando qualquer forma de egoísmo coletivo. Essa “plena sociabilidade”, ainda que deva tender para a universalidade característica da Humanidade, encontra sua realização habitual no âmbito cívico, que permite que as relações sociais desenvolvam com energia as simpatias mútuas e cuja preponderância prática permite que a atividade, os pensamentos e os sentimentos tenham um direcionamento – e, daí, um regulador – constante. Mais que isso: as necessidades

coisas, estabelece o que se chama atualmente de “interdisciplinaridade” e “transdisciplinaridade”. Esse princípio, dessa forma, está muito longe da argumentação que Anthony Giddes (1998) desenvolveu no sentido de aproximar Comte das idéias do Círculo de Viena, a partir de uma relativa coincidência terminológica (“Positivismo”, de um lado, e “neopositivismo” ou “positivismo lógico”, de outro lado) e das pretensões de unificação das ciências de cada qual. Tratamos com maior vagar dessas questões em Lacerda (2009a); para este comentário, vale lembrar que, enquanto para Comte a unificação consiste na subordinação relativa das ciências em função de suas diferentes complexidades e generalidades – ou seja, em que a especificidade de cada ciência é plenamente respeitada, ao mesmo tempo que se pode compreendê-las em conjunto e é possível aplicar-lhes um critério geral de avaliação de acordo com as necessidades humanas (é o “método subjetivo”) –, para o Círculo de Viena a unificação das ciências dar-se-ia por meio de uma linguagem universal, com operadores e proposições lógicos válidos universalmente – isto é, todas as ciências sofreriam um violento ataque do que podemos chamar de “materialismo metodológico”, por serem reduzidas à Matemática. A seguinte passagem é exemplar a respeito:

“Sa [du positivisme] synthèse subjective se trouve ainsi fondée sur une immense analyse objective, dont la préparation graduelle pourrait faire perdre de vue sa destination essentielle. Mais l’ensemble de cette introduction dogmatique peut désormais se résumer dans une seule loi, à la fois objective et subjective, celle qui fait constamment dépendre l’ordre de plus noble du plus grossier. C’est la loi la plus générale du monde et de l’homme: aucune autre ne comportera jamais une équivalent universalité. Son développement systématique peut donc procurer, à l’ensemble de l’initiation dogmatique, une véritable unité théorique, propre à toujours prévenir ou réparer les divagations scientifiques” (COMTE, 1929, v. II, p. 367) (“Sua [do Positivismo] síntese subjetiva encontra-se assim fundada sobre uma imensa análise objetiva, cuja preparação gradual poderia fazer perder de vista sua destinação essencial. Mas o conjunto dessa introdução dogmática doravante pode resumir-se em uma única lei, ao mesmo tempo objetiva e subjetiva – é a que faz constantemente depender a ordem mais nobre da mais grosseira. Essa é a lei mais geral do mundo e do homem: nenhuma outra comportará jamais uma equivalente universalidade. Seu desenvolvimento sistemático pode então realizar, sobre o conjunto da iniciação dogmática [*i. e.*, científica], uma verdadeira unidade teórica, própria para sempre prevenir ou reparar as divagações científicas”).

práticas estabelecem vínculos de uma forma impossível para a simples comunidade de idéias e opiniões. O resultado é claro: a pátria é o âmbito social mais propício ao desenvolvimento simultâneo e contínuo de todos os aspectos da natureza humana, seja ela coletiva, seja ela individual (COMTE, 1929, v. II, p. 347).

Dessa forma, cabe respeitar o vínculo cívico, mas modificando o seu aspecto, em particular separando-o do caráter guerreiro, militar, que o acompanhou até aqui e desenvolvendo os “hábitos industriais”. Qual o sentido da expressão “hábitos industriais”? Simplesmente, a atividade pacífica, baseada no trabalho livre e com a exploração comum do planeta¹⁹⁶. Em tal sistema, as pátrias deixam de manter uma intensa rivalidade belicista (mesmo se baseada na indústria) ao estabelecer entre si uma cooperação baseada também na divisão do trabalho e, nos termos comtianos, em uma emulação pelo serviço à Humanidade. Novamente, a diminuição radical das extensões territoriais é condição para regularizar esses “hábitos industriais” e o sentimento de civismo.

Do cruzamento das influências mútuas entre os âmbitos doméstico, cívico e universal surgem as relações entre o público e o privado. Seguindo o princípio do relativismo filosófico, a separação público-privado não é absoluta, correspondendo mais a diferentes âmbitos de desenvolvimento e satisfação humana que áreas opostas e antinômicas da vida humana. Além disso, cabe aí uma classificação entre os âmbitos, a fim de regulá-los mutuamente: como a família submete-se à cidade e esta à Humanidade, o privado subordina-se ao público. O objetivo dessa subordinação é evitar que a família feche-se em si mesma e ocorra uma oposição entre as vidas doméstica e pública ou, por outro lado, que a vida pública seja uma simples ampliação da vida privada.

Como já indicamos antes, a família prepara os cidadãos, em que no âmbito familiar a cultura afetiva desenvolve os vínculos simpáticos, altruístas, e orienta cada indivíduo para o cumprimento de seus deveres públicos, cívicos; com isso, não apenas os cidadãos vêm-se

¹⁹⁶ Por outro lado, a “exploração do planeta” não equivale à degradação ambiental, mas ao uso cuidadoso e prudente do planeta para a satisfação das necessidades humanas, o que equivale a um prenúncio de algumas preocupações ambientalistas contemporâneas. A esse respeito, cf., além de Comte (1929, v. IV, cap. 4), também Laffitte (1892b).

efetivamente como cidadãos, integrantes de uma coletividade, como também as famílias ligam-se mais e melhor umas às outras: ocupando um papel central nisso tudo estão as mulheres e, em especial, as mães, para quem se deve conceder a imortalidade subjetiva. A importância feminina para a vida cívica não se reduz à educação, mas ao esforço contínuo para subordinar o egoísmo ao altruísmo; além disso, torna afetivos detalhes e ações (teóricas e práticas) que, de outra forma, seriam intoleráveis ou repugnantes.

A *citê* é o lócus da existência prática; em outras palavras, nela ocorre a divisão de trabalho e, daí, as relações de trabalho e, em sentido mais geral, econômicas. Trataremos delas com vagar no próximo capítulo; neste momento cabe indicar que elas, baseando-se na separação entre empresários e trabalhadores, estão profundamente desregradas, devido à falta de princípios e valores que orientem a ação de uns e outros. Além disso, embora os trabalhadores tendam à insubordinação, mais séria é a ausência de responsabilidade da parte dos empresários, que, em vez de serem administradores da riqueza pública, são exploradores tirânicos do trabalho alheio. A regularização do trabalho permitirá que os empresários deixem de lado os hábitos próprios à burguesia – vista por Augusto Comte com grande desprezo, devido à sua mesquinhez social e política – e tornem-se “patrícios”, isto é, gestores da riqueza comum e merecedores da admiração pública.

Cabe neste momento uma avaliação comparativa entre os modos de vida guerreiro e industrial. A sociedade militar – lembremos: característica da Antigüidade e melhor exemplificada pelos romanos – constituiu a única forma verdadeiramente organizada de atividade coletiva, no duplo sentido de fazer todos os grupos, indivíduos e classes convergirem para um mesmo fim e de possuir desenvolvimentos individuais associados a esse esforço; ao mesmo tempo, a existência militar é sintética, ao agir sobre o próprio ser humano (a conquista ou, eventualmente, a defesa). Já a sociedade industrial é analítica, ao atuar sobre a realidade externa ao ser humano; ela desenvolve em particular os esforços individuais, o que, em virtude do individualismo que caracteriza sua afirmação moderna, dificulta a compreensão geral da vida industrial – com o resultado de que é necessário compará-la à vida militar para compreender-se de modo mais satisfatório o âmbito cívico de associação.

Essa comparação, em si mesma importante, também é exigida para compreender-se melhor a ação sacerdotal. A inteligência e os sentimentos devem atuar sobre a ação prática da sociedade industrial, de modo a permitir que ela ocorra, ao modificar seu comportamento e, dessa forma e acima de tudo, ao regularizar seu funcionamento. Sem dúvida que o papel da família e, por extensão, da educação (científica e, ainda mais, afetiva) nisso tudo não é pequeno.

Para o fundador do Positivismo, a conciliação entre atividade prática, por um lado, e a inteligência e a moral, por outro lado, é o verdadeiro destino da sabedoria, ao permitir a unidade humana. Augusto Comte realiza essa conciliação ao considerar que a *cit  * ocupa uma posi  o intermediária, em termos sociológicos, entre a família e a igreja, de modo que os cidadãos são preparados pela família para agir na pátria, mas almejando    coletividade universal: assim, aceita-se voluntariamente as influências afetivas (da família) e intelectuais (da Humanidade) para agir em termos práticos, sob a orienta  o moral do sacerdócio.

Claro está que as influências provenientes dos âmbitos extremos (família e Humanidade) são permanentes, ainda que se concentrem no início da vida de cada ser humano: elas constituem o que chamamos de educa  o (e que, portanto, não se reduz    mera instru  o, seja ela técnica, seja ela científica). Com base na educa  o – que deve estimular a *generosidade* do cora  o e a *generalidade* de vistas –, cada indivíduo pode mais ou menos avaliar sua própria contribui  o para a coletividade. Ora, face    enorme elabora  o preliminar da Humanidade e aos avanços e melhorias possíveis, sem contar na imensidão de outras colabora  es simultâneas, o que cada indivíduo aporta para a sociedade    mínimo em rela  o ao que recebe – e nisso consiste uma das conseq  ncias das leis da continuidade e da solidariedade. Essa constata  o não visa a amesquinhar o ser humano, mas a estimular ao mesmo tempo a humildade e o altru  simo.

A ausência de regula  o prática tem as piores conseq  ncias para a vida cívica moderna, como o desenvolvimento do individualismo e dos desvios militares da sociedade industrial, associados aos vários egoísmos coletivos. Todos esses problemas não são propriamente devidos    ausência de elementos capazes de sistematizá-los, pois a Antigüidade e a Idade Média forneceram o suficiente para a constitui  o

da Estática Social, de modo a permitir a compreensão, a avaliação e até a sistematização da existência social. Enquanto no período medieval esboçou-se a separação dos dois poderes, com a universalidade da fê combinada com os pequenos estados, Roma ofereceu o espetáculo de uma população em que a vida privada subordinava-se à pública e a inteligência à ação prática, além de permitir que cada cidadão pudesse sentir e avaliar sua colaboração na obra coletiva.

Embora as sociedades militares tivessem um caráter diferente do das sociedades industriais, é possível por meio delas considerar se toda atividade coletiva é sempre ou principalmente viciosa e impassível de correção a partir do princípio de Aristóteles: a resposta é negativa. “En effet, la discipline temporelle n’offre point, en elle-même, un caractère vraiment oppressif, quand les supérieurs et les inférieurs y sont habituellement animés, d’après l’éducation universelle, d’un juste sentiment de leur position et de leurs devoirs”¹⁹⁷ (COMTE, 1929, v. II, p. 398). Daí que é necessário determinar o problema existente nas sociedades modernas: ele consiste na opressão dos dominadores e na rebelião crônica dos dominados, em que nem uns nem outros têm nem a visão de conjunto nem, portanto, uma preocupação coletiva.

Como é fácil de perceber, a regulação de tais problemas tem que ser mútua e mais ou menos simultânea: não faz sentido regular o mando se a obediência é falha e, ainda mais, torna-se opressivo regular a obediência se o mando continua sendo irresponsável.

O caso da obediência é o mais complicado do ponto de vista social, em virtude da compressão dos instintos egoístas – especialmente do orgulho – que ela exige. Há que se perceber que o mando, embora baseie-se na força e na forte vontade pessoal, não se resume a isso nem está condenado a agir somente por esses meios: bem ao contrário, a regulação social do mando permite que o seu caráter inicialmente egoísta e brutal altere-se, tornando-se mais suave e modificável pelas sugestões e pelos conselhos. Ao mesmo tempo, a obediência deve perceber que a concentração do poder é necessária para a realização das tarefas a ele confiadas. Mas o conjunto da própria sociedade industrial

¹⁹⁷ “Com efeito, a disciplina temporal não oferece, por si própria, um caráter verdadeiramente opressivo quando os superiores e os inferiores são habitualmente animados, a partir da educação universal, de um justo sentimento de suas posições e de seus deveres”.

permite que se desenvolva a obediência – enfatizemos: uma *digna* obediência –, pois os instintos egoístas e violentos são aí menos estimulados que nas sociedades guerreiras, ao contrário dos instintos sociáveis.

Já no caso do mando, embora por definição sua força seja maior – e, à primeira vista, as chances de modificá-lo pareçam menores –, a possibilidade de regularizá-lo também é maior, em virtude da sua dependência em relação à força dispersa, isto é, ao proletariado. A idéia de que o mando pode dispensar a massa de subordinados (seja pela sua exploração, seja pela opressão, seja pela sua pura dispensa) é qualificada por Augusto Comte de “aberração”. Nas sociedades militares ela ocorria, ou podia ocorrer, muito menos, haja vista a importância evidente da massa da soldadesca: já nas sociedades industriais esses desvios podem, ou poderiam, ser corrigidos facilmente pela ação admoestadora dos outros chefes práticos, mas, de maneira mais decisiva, a maior independência de cada um dos proletários aumenta em sentido inverso a dependência dos seus chefes práticos a seu respeito, aumentando a necessidade de concurso entre os trabalhadores para o sucesso das atividades. Essa análise conduz a uma conclusão simples e direta: “Ainsi, les graves perturbations que l’anarchie moderne dévloppe de plus en plus, de part et d’autre, ne sont aucunement inhérents à la nature de notre existence pratique, et n’y résultent que du défaut de systématisation mentale et morale”¹⁹⁸ (COMTE, 1929, v. II, p. 399).

Considerar as dificuldades enfrentadas e as possibilidades do mando e da obediência nas sociedades modernas conduz Comte a um dos aspectos centrais da teoria política positivista, qual seja, a crítica à noção de “direitos (naturais)”, que devem ser substituídos pela de “deveres”: “C’est seulement ainsi qu’on peut faire partout prévaloir l’exacte détermination des devoirs propres à chacun et à tous sur la vaine discussion des droits individuels, toujours rétrogrades chez les uns et anarchiques chez les autres”¹⁹⁹ (COMTE, 1929, v. II, p. 399). Os

¹⁹⁸ “Assim, as graves perturbações que a anarquia moderna desenvolve de mais a mais, de parte e de outra, não são de modo algum inerentes à natureza de nossa existência prática, não resultando senão de sua falta de sistematização mental e moral”.

¹⁹⁹ “É somente assim que se pode fazer prevalecer por toda parte a exata determinação dos deveres próprios a cada um e a todos sobre a vã discussão dos direitos individuais, sempre

direitos naturais, surgidos da decomposição dos e das críticas metafísicas aos direitos divinos, estabelecem apenas privilégios unilaterais de uns em relação aos outros, o que simplesmente reforça o individualismo e a parcialidade – ou, por outra: os egoísmos individuais e coletivos –, além de estimular o uso do poder material para sua consecução; inversamente, os deveres estabelecem relações bilaterais ou multilaterais entre os agentes sociais, desenvolvendo a noção de responsabilidades individuais e coletivas, além de evitar o recurso à força bruta²⁰⁰.

Associado a isso está a concepção segundo a qual a obediência é sempre daninha e vergonhosa e a rebelião é sempre virtuosa: em tal forma de pensar, não há modo de regular a ação de cada poder, mas apenas a recusa sistemática e profundamente egoísta de colaborar com quem quer que seja – e, para Comte, no fundo o elogio sistemático das revoltas é uma forma disfarçada, freqüentemente hipócrita, de buscar o poder. Ora, ao estimular e manter os instintos egoístas e rejeitar os altruístas, a revolta mostra-se *inferior* à obediência; por outro lado, a obediência *voluntária* é a mais segura e a mais enobrecedora, pois baseia-se na vontade livre de quem obedece, que reconhece virtudes no chefe e qualidades no empreendimento de que participa.

O fundador do Positivismo considera que, assim como a idéia de que os chefes podem obter sucesso sem seus subordinados é aberrante, os abusos de poder (político ou econômico) também são aberrantes. Considerando isso, convém notar que o exercício do mando expõe o seu titular a vícios e a defeitos pessoais, cujos maus efeitos são maiores no âmbito familiar que no público: disso se segue que o mando não é tanto um prêmio, um privilégio a ser ao máximo estendido a todos, mas uma responsabilidade que acarreta problemas e dificuldades e, dessa forma, deve ser evitado.

A solução para os vícios a que os chefes práticos expõem-se, em particular os chefes políticos, consiste em combinar os vários elementos

retrógrados em relação a uns [aos dominadores] e anárquicos em relação a outros [aos proletários]”.

²⁰⁰ Diga-se de passagem que é difícil ver na afirmação dos deveres e na rejeição dos direitos qualquer forma de “autoritarismo”. Trataremos disso em detalhes no próximo capítulo.

que já indicamos: as pátrias devem ser pequenas o suficiente para que sejam possíveis a fiscalização e a cobrança públicas, assim como que o próprio poder político não se torne opressivo; ao mesmo tempo, a noção de responsabilidades individuais e coletivas face à coletividade e aos outros indivíduos – em outras palavras, a noção de deveres – deve prevalecer, a fim de criar parâmetros comuns de avaliação e vínculos entre todos; por fim, o enobrecimento do mando e da obediência, em que esta tende a tornar-se voluntária e aquele, menos duro.

Os problemas do mando e da obediência são verificáveis tanto no poder Temporal quanto na vida industrial: em outras palavras, valem para o Estado e para as organizações econômicas – ainda que, sem dúvida, o principal alvo seja o poder político. No entanto, Comte percebe outra séria consequência da falta de regulação da sociedade industrial: trata-se da gestão dos capitais. Antes de examiná-lo, convém lembrar que o Positivismo não separa o poder econômico do poder político, no sentido de que nas sociedades modernas a base do poder Temporal é a posse de riqueza (assim como nas sociedades antigas era a chefia militar) e que, inversamente, é entre os detentores da riqueza que deve(m) surgir o(s) ocupante(s) do poder político²⁰¹. É nesse sentido que Comte afirma que os ricos *ativos* são os verdadeiros chefes temporais e, como tal, devem revestir-se de caráter social, desempenhando suas responsabilidades coletivas e sendo objeto de respeito e veneração (COMTE, 1929, v. II, p. 403).

O problema da má gestão das riquezas é próprio das sociedades industriais e pacíficas: nas sociedades militares, como sempre era possível enriquecer com os butins de novas conquistas ou, inversamente, perder tudo por ter sido conquistado, não fazia muito sentido a gestão dos capitais. Mas o advento do trabalho livre e pacífico e da concentração dos capitais resultou em um problema social, em virtude da ausência de regras vinculantes dos chefes práticos aos trabalhadores.

²⁰¹ Mesmo as exceções possíveis em relação aos ocupantes do poder Temporal confirmam o vínculo entre poder Temporal e realidade material: caso os chefes práticos não se mostrem à altura, pelo coração ou pelo espírito, de suas tarefas governativas, seus substitutos provisórios devem ser proletários (sob hipótese alguma os sacerdotes, haja vista os motivos que conduzem à separação dos dois poderes).

O Positivismo considera que, na vida industrial, a riqueza não é apenas o sinal de poder, isto é, não se trata de um símbolo de ostentação, mas é a base do poder, *aquilo que permite aos seus detentores executarem suas tarefas*. Nesse sentido, o mecanismo de acesso ao poder, seja político, seja principalmente econômico, é a posse da riqueza. Embora, de modo geral, não se deva incentivar as mediocridades a mandar e, em última análise, a manterem-se mediocres, para Comte apenas incapacidades *acentuadas* impedem que se realize esse mecanismo de acesso ao poder, o que equivale a dizer que a vida industrial apresenta maior tolerância em relação às mediocridades que a sociedade militar. Nas sociedades modernas, nesse contexto, poderíamos quicá definir as mediocridades como aqueles indivíduos que não têm grandes capacidades de inovação, são acanhados na realização de suas responsabilidades sociais, têm idéias bastante curtas: nada disso, entretantes, impede que tais indivíduos possam agir como chefes industriais se cumprirem seus deveres.

Essa defesa comtiana das mediocridades industriais é bastante inusitada: no que se refere à inteligência, às artes e, sobretudo, à moralidade, Comte é radicalmente contrário ao predomínio dos mediocres. A justificativa para essa aceitação específica está em que, como vimos, satisfeitas as suas obrigações sociais, um chefe prático pode ser medíocre na condução de seus negócios mas, ainda assim, pode ser um bom chefe prático e, portanto, digno da estima pública. Inversamente, o fundador do Positivismo critica alguns utopistas – que não conseguimos determinar quem seriam – que afirmam que essa mediocridade não é de maneira alguma aceitável: na visão comtiana, a crítica é mal dirigida e além de tudo não compreende nem o caráter da sociedade industrial nem o caráter das atribuições sociais dos chefes práticos. Assim, na verdade os ricos verdadeiramente criticáveis são os *ociosos*, ou melhor, são aqueles que mantêm ociosos os capitais sob sua responsabilidade (COMTE, 1929, v. II, p. 403), a que se podem associar os pródigos, que dispersam, e inutilmente, o capital, em vez de torná-lo útil, isto é, *socialmente* útil.

Uma observação feita quase *en passant* é que o sacerdócio positivo é independente tanto do proletariado quanto do patriciado (COMTE, 1929, v. II, p. 403-404): embora procure regularizar a obediência – o que aproxima o sacerdócio do patriciado –, a comum subordinação do sacerdócio e do proletariado ao patriciado, assim como

o comum despojamento do mando e da riqueza, aproxima o sacerdócio do proletariado. Essas aproximações devem criar vínculos de simpatia e de respeito; portanto, devem ser fontes de influência (a que se soma a instrução comum a todos, fornecida pelo sacerdócio); ao mesmo tempo, elas permitem que o sacerdócio mantenha sua autonomia, de modo que seja o mediador e o consagrador universal da sociedade: com isso, poderá regularizar o exercício da chefia prática, em particular no que se refere à posse da riqueza.

Uma primeira forma de regularizar os capitais é diminuir a quantidade de seus detentores, aumentando em conseqüência a sua concentração. Veremos depois que essa concentração deve relacionar-se à possibilidade de consecução direta pelo chefe industrial de suas responsabilidades cívicas, ao mesmo tempo que os monopólios são rejeitados por Augusto Comte como daninhos aos interesses sociais: nesse sentido, mesmo a concentração do capital não implica uma espécie de despotismo plutocrático. A importância dessa consideração aumenta se pensarmos que a revolta contra o poder soma-se a (ou associa-se com) a revolta contra a riqueza: o desregramento dessas forças sociais teve como conseqüência doutrinas revolucionárias que impedem o desenvolvimento e a disciplina de importantes recursos coletivos; no caso da riqueza, as doutrinas metafísicas impõem regras tirânicas com discursos plenos de inveja.

O capital deve concentrar-se para que surta efeitos sociais; por outro lado, a regularização do capital passa pela *responsabilidade*: mas essa mesma responsabilidade exige a liberdade no seu uso e, daí, a *confiança* em quem aplica o capital: “Suivant la maxime posée dans mon discours préliminaire, *des grands devoirs supposent des grands forces*. Le vrai régime de l’avenir, fondé sur la théorie positive de la nature humaine, individuelle et collective, est surtout caractérisé par *la confiance et la liberté, conditions normales d’une sage responsabilité*”²⁰² (COMTE, 1929, v. II, p. 404; sem grifos no original).

²⁰² “De acordo com a máxima exposta no meu discurso preliminar [*Discurso sobre o conjunto do Positivismo*], grandes deveres supõem grandes forças. O verdadeiro regime do futuro, fundado sobre a teoria positiva da natureza humana, individual e coletiva, é sobretudo caracterizada pela confiança e pela liberdade, condições normais de uma sábia responsabilidade”.

A liberdade e a confiança baseiam-se na *moral* e não na lei: não apenas não é possível estatuir o exercício da responsabilidade e a constituição da confiança, como todos os esforços nesse sentido resultam nos efeitos opostos, ao limitar a liberdade de decisão e ao minar as suas condições sociais e subjetivas. Nesse caso como em todos os outros em que a regulação moral é substituída pela regulação jurídica, é o pensamento metafísico que deseja impor pela força (do Estado) aquilo que só pode resultar do livre exercício das capacidades humanas. Dessa forma, a regeneração do patriciado não segue princípios muito difíceis ou complicados, de modo que é perfeitamente factível que ele aja buscando a satisfação de sua função social, que é base material das outras forças sociais, a ele superiores moralmente: mas, por outro lado, são as classes teológicas e metafísicas, guerreiras e jurídicas, que causam as perturbações atuais, seja ao preservar na sociedade moderna hábitos das sociedades antigas, seja ao difundir opiniões e valores que dificultam a regularização industrial.

A chamada “Economia Política” também entra na categoria dos metafísicos, ao querer estudar as questões estritamente materiais em desconsideração de quaisquer outros aspectos da sociedade, a começar pelas vistas de conjunto: é em virtude de seus argumentos que se torna importante, para Augusto Comte, tratar da repartição material da riqueza²⁰³. Para isso, é necessário usar o princípio de Aristóteles, que, como já vimos em outros momentos, subordina a solidariedade à continuidade – aliás, ao contrário dos vários metafísicos e perturbadores, que só conhecem a solidariedade objetiva –: aplicado às considerações econômicas, o capital constitui os recursos necessários à manutenção da sociedade e que são transmitidos pelo passado para prepararmos o futuro e preservados e aperfeiçoados no presente. Dessa forma, a questão principal da riqueza é seu *uso*, não sua origem – bem entendido, exceto nos casos em que essa origem seja de fato desonesta ou ilegal –: sua moralização consiste em, reconhecendo explicitamente sua existência e sua necessidade, determinar quais os fins legítimos a que ela pode ser destinada e quais os parâmetros adequados para aferir a correção dos usos feitos.

²⁰³ Apresentamos alguns dos elementos da crítica de Comte à Economia Política em Lacerda (2009b).

Como se trata de aumentar a responsabilidade da riqueza e como uma das condições dessa responsabilidade é a liberdade em seu uso, o Positivismo afirma o aumento da liberdade da riqueza; associada a isso está a mudança no seu modo de transmissão hereditária, que, deixando de ser teocrática, baseada apenas no berço, passará a ser sociocrática, baseada no mérito de quem a recebe. Esse método, para Comte, é muito mais responsável e adequado que a ausência de regras consubstanciada no preceito da repartição (e da transmissão) igualitária da riqueza entre os descendentes de quem a possui – fruto, aliás, de um empirismo cego às realidades sociais e individuais e, daí, odioso (COMTE, 1929, v. II, p. 407).

A liberdade de testar, isto é, de legar em testamento, deve ser complementada pela liberdade de adotar quem quer que o patricio julgue adequado e merecedor de receber os capitais. Essas adoções podem ser feitas com menores de idade ou, o que é mais interessante para esta discussão por ser mais importante do ponto de vista da Teoria Política, com maiores de idade: as ad-rogações, cujo uso era extensivo na Roma antiga, permitem que a relação de confiança estabelecida pela riqueza testada torne-se completa pelas relações familiares que se estabelecem entre o ad-rogador e o adotado. Claro está que os recebedores das riquezas e os ad-rogados podem ser de qualquer classe social, de modo que é o mérito, isto é, a capacidade de gerir com responsabilidade os capitais o que determina a transmissão e não mais a pertença de berço a uma determinada família ou à classe abastada²⁰⁴.

A responsabilidade dos patrícios é subsidiar a sociedade: não se trata aí de um estímulo à ociosidade dos beneficiados, mas da formulação de um princípio que possa nortear e regular o patriciado: o trabalho proletário de que se servem os patrícios deve ser utilizado e não explorado, com o pagamento de salários adequados à constituição estável de amplas famílias – com sete a dez membros, incluindo aí o casal, os filhos, os pais do marido e eventuais agregados. Dessa forma, os administradores do capital têm grandes obrigações, que são em maior número para com a sociedade que para com suas próprias famílias: o

²⁰⁴ Veremos no próximo capítulo que esse mecanismo é, em linhas gerais, o mesmo aplicado por Augusto Comte à transmissão do poder (político), com os complementos de que o titular da função deve obter a concordância do seu superior a respeito do sucessor escolhido, bem como deve ocorrer o aval público do nome selecionado.

capital é gerido pelos patrícios para benefício coletivo e não como uma propriedade individual absoluta capaz de torná-los parasitas sociais (COMTE, 1929, v. II, p. 407).

Subentendidos nesses comentários estão dois princípios que veremos nos próximos capítulos, em particular quando tratarmos da teoria da propriedade: em primeiro lugar, *a origem social do capital deve resultar em sua aplicação social*, o que tem como consequência que o capital não é absoluto, ou melhor, a posse do capital não é absoluta, mas relativa; em segundo lugar, a fim de satisfazer as necessidades sociais, o patriciado tem que agir de maneira prudente e previdente, em associação com o poder Temporal, a fim de garantir sempre o trabalho para todos aqueles que desejarem trabalhar²⁰⁵. Se o caráter social, relativo e responsável da ação do patriciado é afirmado pelo Positivismo, a situação inversa, em que a riqueza é absoluta, individual e irresponsável – portanto, opressiva –, cabe à teologia e à metafísica.

O patriciado, embora – ou melhor: precisamente porque – goze de maiores facilidades materiais, tem grandes responsabilidades; ainda que do ponto de vista jurídico seja o proprietário das riquezas que detém, dos pontos de vistas sociológico e moral ele nada mais é que um gestor, um intermediário do capital transmitido pelo passado para o futuro, a ser conservado, melhorado e aumentado no presente. Se, como indicamos antes, grandes responsabilidades exigem grandes forças – daí um dos motivos para a concentração do capital –, por outro lado essas mesmas grandes forças e responsabilidades dão espaço para igualmente grandes cobranças sociais e ativas obrigações morais. É ao cumprir suas

²⁰⁵ Como a presente pesquisa é de Teoria Política, evitamos qualquer consideração de ordem histórica que não guarde relação direta com os assuntos tratados, isto é, que não explique os argumentos ou que não permita contextualizar as idéias em apreço. No que se refere à teoria da responsabilidade do capital, que equivale à teoria da responsabilidade do patriciado, há um exemplo histórico eloquente o bastante para abrimos uma exceção: trata-se do empresário brasileiro Augusto Trajano de Azevedo Antunes (1906-1996), que iniciou sua carreira como simples engenheiro de minas e ao longo de sua vida tornou-se um dos homens mais ricos do Brasil, tendo criado todo o pólo explorador de manganês no Amapá. Os princípios que estamos apresentando foram seguidos o máximo possível por Antunes, que, positivista, preferia ter prejuízos contábeis a deixar de pagar integralmente o salário de seus funcionários, ao mesmo tempo que construía com recursos próprios, para seus empregados, toda a infra-estrutura urbana e social onde ela não havia (como, precisamente, era o caso do Amapá). Uma bela biografia a seu respeito pode ser encontrada em *Augusto Antunes* (2006).

obrigações sociais que os ricos poderão obter a estima universal; é nessa estima que consiste a sua felicidade:

“Enfin, le patriciat industriel, d’après sa régénération nécessaire, bénira toujours une économie qui, en lui imposant sans cesse d’actives obligations morales, lui procure une grandeur civique entièrement nouvelle. Sa puissance croîtra, comme sa responsabilité, d’après sa concentration normale, dont la règle propre consiste à pourvoir un administrateur quelconque de tout le domaine qu’il peut vraiment diriger”²⁰⁶
(COMTE, 1929, v. II, p. 415).

De modo complementar à regeneração do patriciado, o proletariado deixará de ser (ou simplesmente não será) anárquico, respeitando o classamento social: assim como ao mando cabem pesadas responsabilidades, à obediência cabem deveres cívicos de caráter moral (com a vigilância geral das atividades do patriciado, do sacerdócio e até das mulheres), com a satisfação e a felicidade nas relações familiares e sociais, assim como no desempenho de cada função específica.

Como se vê, para o Positivismo a existência material pode auxiliar ativamente o desenvolvimento moral e intelectual, ao fornecer-lhes um objeto sobre o qual trabalhar e uma forma de disciplinar suas dinâmicas específicas. Nesse quadro, o sacerdócio ocupa o topo da hierarquia cívica, ao ser o regulador, o mediador e o consagrador universal. Mas, ao mesmo tempo, a fim de executar adequadamente suas próprias tarefas e não perder as qualidades morais e intelectuais que devem caracterizá-lo, ao sacerdócio – e também às mulheres, por motivos equivalentes – é vedado o acesso ao mando e à riqueza – o que, como já vimos, é uma consequência direta do princípio da separação dos dois poderes, ao mesmo tempo que auxilia na concentração de riquezas e de capitais na força material.

²⁰⁶ “Enfiim, o patriciado industrial, a partir de sua regeneração necessária, bendirásempre uma economia que, impondo-lhe sem cessar ativas obrigações morais, fornece-lhe uma grandeza cívica inteiramente nova. Seu poder crescerá, assim como sua responsabilidade, a partir da sua concentração normal, cuja regra própria consiste em prover um administrador qualquer de todo o domínio que ele pode verdadeiramente dirigir”.

O conjunto da presente seção deixa claro que o sacerdócio atua como um intermediário geral da colaboração da sociedade: assistido por todas as classes, ele previne e evita os conflitos, ao mesmo tempo, ou até mesmo principalmente, que prepara e secunda as colaborações entre indivíduos e classes. O sacerdócio pode agir assim ao estimular e sistematizar a comunidade de educação, de costumes e de língua, permitindo ao máximo possível a harmonia social; em particular, o sacerdócio deve incentivar a generalidade de vistas e a generosidade de sentimentos, que constituem os melhores títulos à estima no Positivismo – estima não apenas pessoal, como também coletiva –, ao mesmo tempo que o espírito relativo e a atividade pacífica, que são os únicos realmente passíveis de universalização para o ser humano (COMTE, 1929, v. IV, p. 354-355).

Isso conduz à regulação das relações entre os países, entre cada uma das *cités*. Sem a preocupação com as características acima, os egoísmos coletivos, especialmente os nacionais, tendem a reproduzir-se na sociedade industrial, mesmo com a atividade pacífica resultando na (e da) eliminação da guerra. Esses egoísmos coletivos podem manifestar-se tanto no interior, com as opressões do número ou da riqueza, quanto no exterior, com os monopólios econômicos – que, nas sociedades industriais, substituem as conquistas militares.

Para evitar esses egoísmos coletivos, o sacerdócio deve lembrar às nações e às classes que a preponderância da sociabilidade sobre a personalidade exige a simpatia universal: mais do que isso, há que se proclamar com clareza a *subordinação das pátrias à Humanidade*. Veremos no próximo capítulo que uma das condições materiais da reorganização das sociedades é a diminuição do tamanho dos países: essa limitação territorial, ao permitir que as relações sociais sejam mais próximas e até mais pessoais, facilitará a subordinação das pátrias à Humanidade, ao evitar a tendência de cada pátria a suprir-se sozinha em todas as suas necessidades e furtar-se às relações (de dependência) com o exterior – ou seja, ao desenvolver a interdependência e evitar a autarcia econômica²⁰⁷.

²⁰⁷ Não é despropositado ver aí, em conjunto com as demais prescrições comtianas para as sociocracias, um padrão de relacionamento internacional que se aproxima do que Robert Keohane e Joseph Nye Jr. teorizaram como a “interdependência complexa” (cf. KEOHANE & NYE, 1989).

Essas disciplinas, sejam internas, sejam externas; sejam morais, sejam intelectuais, não têm como se implantarem e efetivarem-se se não houver a adesão ativa dos cidadãos a ela, especialmente da parte do que Augusto Comte chama de “supremo patriciado” – os banqueiros, de que trataremos nos próximos capítulos – e também do conjunto do proletariado. O apoio desses grupos, que constituem a força material da sociedade, não é secundário, pois tanto o Positivismo visa a reger especialmente a vida prática, quanto, inversamente, é na vida prática que está a maior prova a que se submete o projeto das sociocracias.

A participação dos banqueiros na vida econômica é indireta, por lidarem com o crédito; por esse motivo, podem auxiliar no combate aos monopólios, que Augusto Comte considera como próprios aos empreendedores envolvidos com atividades diretas: os agricultores, os manufatureiros, os comerciantes. Por seu turno, os proletários – em particular os mecânicos, que são os que têm vistas mais gerais – podem contribuir para fazer valer o “princípio social” mais no exterior que no interior. Esses comportamentos permitem que se consagre o patriotismo como um intermediário entre a afeição doméstica e o amor universal, tornando-o não o foco do ódio mútuo, mas uma disposição para os cidadãos aperfeiçoarem suas *cités*; com isso, eles devem renunciar à conquista e ao monopólio, dirigindo uma afeição à sua pátria semelhante ao amor devotado por um cavalheiro à sua dama (COMTE, 1929, v. IV, p. 356-357).

Em outras palavras, a atuação do sacerdócio, isto é, do poder Espiritual, deve ampliar-se das relações sociais internas a cada pátria e dirigir-se também às relações internacionais; diga-se de passagem, sua importância aí é até maior que no âmbito interno, no sentido de manter a paz, evitar a guerra e desenvolver a cooperação entre os países. Essa cooperação, além de ocorrer no âmbito intelectual, por meio da comunidade de educação e das línguas estudadas, também considera outros âmbitos: a constituição de uma uniformidade legal e a adoção de um sistema universal de pesos e medidas; a alocação de indústrias específicas nos países em que pode ocorrer sua melhor aplicação, com especializações nacionais na agricultura ou na manufatura.

Voltemos à realidade social interna a cada pátria. Quais os mecanismos disponíveis para o sacerdócio corrigir, dentro de seu âmbito

específico, as perturbações, isto é, os problemas de relacionamento entre as forças sociais e de cumprimento das respectivas obrigações? Antes de mais nada, como é fácil de perceber, o sacerdócio dispenderá maiores esforços para fundar que para manter esse regime: afinal de contas, custará mais para mudar os hábitos e os costumes vigentes. Considerando a situação normal, em que já prevaleça o Positivismo – ainda que os comentários seguintes possam ser aplicados, em maior ou menor grau, a situações menos desenvolvidas –, o sacerdócio dispõe de diversos recursos para solucionar as perturbações: evidentemente, o mais puro, direto e eficaz é o ascendente pela educação. De que forma? Já tivemos a ocasião de indicar que a “educação”, para o Positivismo, distingue-se radicalmente da “instrução” e até do “treinamento” (aqui e ali Comte usa, literalmente e com sentido negativo, a palavra “*entraînement*”); seu objetivo geral é desenvolver a generosidade dos sentimentos e a generalidade de vistas, isto é, desenvolver o altruísmo e comprimir o egoísmo (em particular na primeira e na segunda infâncias, sob a responsabilidade materna) e receber o ensino enciclopédico (com o sacerdócio, ao longo da adolescência). Essa educação permitirá que os cidadãos tenham uma visão de conjunto da realidade cósmica e humana (e, neste caso, coletiva e individual) e desenvolvam ações que visem ao bem comum e estimulem o altruísmo; subjacentes estão os deveres mútuos de cada grupo e cada indivíduo. Ao ministrar o ensino enciclopédico, ao ser o conselheiro e o mediador universal, o sacerdócio pode fazer-se ouvir por qualquer indivíduo e por qualquer grupo, evitando problemas e corrigindo – é o que nos interessa – aqueles que porventura tenham surgido. É claro que a educação é um meio de acesso, em que o conselho ocupa um papel inicial e é seguido pela admoestação; em ambos os casos, o sentimento está em um primeiro nível e a razão, em um segundo.

Um segundo recurso disponível para o sacerdócio é a excomunhão. Como ela pertence ainda ao âmbito espiritual e dispensa a força material, ela corresponde a um instrumento do sacerdócio; ao mesmo tempo, ela está no limite do poder Espiritual, pois, alterando o comportamento sem mudar a vontade, atua propriamente como uma força. A excomunhão baseia-se na impressão que causa em um indivíduo a opinião dos demais sobre ele – opinião que, no caso de merecida, é negativa e motivo de censura.

O fundador do Positivismo determina dois tipos e alguns graus da

excomunhão, como se pode ver no quadro seguinte:

QUADRO 14 – TIPOS, GRAUS E INTENSIDADES DE EXCOMUNHÃO

TIPOS	GRAUS	INTENSIDADE
Doméstico		Menos intensa
Cívico	<div style="display: inline-block; vertical-align: middle;"> <div style="font-size: 2em; vertical-align: middle;">{</div> <div style="display: inline-block; vertical-align: middle;"> Censura pública Excomunhão social Reprovação subjetiva </div> </div>	<div style="text-align: center;"> <div style="font-size: 1.5em; vertical-align: middle;">↕</div> Mais intensa </div>

FONTE: o autor, a partir de Comte (1929, v. II, p. 416-417).

Comte não explica em que consistem esses graus, mas parece claro que eles consistem no aprofundamento da rejeição coletiva ao indivíduo excomungado. De qualquer forma, a melhor ação – bem entendido, a melhor linha de ação para o sacerdócio – é o aconselhamento e o convencimento, de modo a evitar-se ao máximo o constrangimento. Por outro lado, digno de nota é que, para o fundador do Positivismo, de modo geral as más condutas passíveis de excomunhão provirão do poder material, de sorte que as censuras lançadas pelo sacerdócio deverão ter o apoio ativo daqueles que sofrem as opressões.

A excomunhão, como indicamos, está no limite da ação sacerdotal; caso mesmo ela, em seu vários níveis, não surja efeito, a responsabilidade passa para o poder Temporal, que modifica o comportamento sem se preocupar em absoluto com a vontade, por meio da força material. Em uma sociedade que é para ser pacífica, afetiva e esclarecida pela inteligência, é fácil ver que o recurso ao poder Temporal denota *imperfeição social*, assim como a quantidade de recursos a ele constitui um verdadeiro índice dessa imperfeição. Por outro lado, apesar disso, a própria necessidade de existência do poder Temporal em paralelo ao poder Espiritual indica que nunca é possível acabar totalmente com os recursos a ele para resolver e punir os comportamentos perturbadores; em casos absolutamente extremos e, espera Comte, cada vez mais raros, mesmo a pena de morte é justificada (COMTE, 1929, v. II, p. 418).

Se o poder Temporal deve sofrer a regulação do poder Espiritual, o mesmo deve ocorrer quando a força material atua corretiva ou punitivamente; dessa forma, o meio básico de punição sofrida pelo patriciado deve ser a privação do capital. Mas, mesmo assim, o

sacerdócio deve sempre mais sugerir a recompensa aos bons que a punição aos maus, de modo a pravelecerem sempre que possível nesses casos tanto os meios pacíficos quanto os que desenvolvem o altruísmo – de preferência aos que reprimem o egoísmo e aos violentos. Associando-se os dois expedientes do confisco de capital com os exemplos positivos, Comte sugere que na ordem normal o poder Temporal instituirá alguns patrícios para usarem capitais públicos a fim de, por meio do exemplo, regularem as condutas privadas dos demais patrícios, evitando assim o recurso regular aos confiscos. Torna-se claro, assim, que “Là même où cesse naturellement sa prépondérance systématique, le sacerdoce exerce encore une intervention modificatrice, suivant la participation consultative qu’il prend nécessairement à toute l’existence civique”²⁰⁸ (COMTE, 1929, v. II, p. 420).

Para concluir tanto esta seção quanto o capítulo, resta ver apenas como o sacerdócio pode evitar e corrigir seus próprios desvios de conduta: haja vista a grande importância social que ele tem, essa é uma questão que está longe de ser de somenos importância.

Para o fundador do Positivismo, as eventuais falhas de atuação do sacerdócio dever-se-ão mais às suas fraquezas próprias que à interferência do governo ou à indiferença do público. Nesse sentido, o primeiro e mais evidente perigo que se lhe apresenta é a tendência a mandar em vez de aconselhar, em particular para o sacerdócio positivo, pois caso substitua o conselho pelo mando, o convencimento livre será substituído pelas ordens imperativas. Em suma, o sacerdote que quer mandar degrada-se e, por motivos inversos, o patrício que quer ter o poder Espiritual enobrece-se, quando menos por desenvolver melhores instintos. Como foi dito em outros momentos, essa tendência de alguns elementos espirituais buscarem o poder do mando revela, acima de tudo, mediocridade de coração e de espírito: a pedantocracia atual é o melhor símbolo de tal mediocridade.

Dessa forma, o cuidado a dispensar-se à ação social da inteligência é grande. Nas fases preparatórias da Humanidade, isto é, até o surgimento do Positivismo, a inteligência serviu à força na esperança

²⁰⁸ “Ali mesmo onde cessa naturalmente sua preponderância sistemática, o sacerdócio exerce ainda uma intervenção modificadora, de acordo com a participação consultiva com que ele atua em toda a existência cívica”.

de dominá-la, mas, como é incapaz de dominar, apenas produziu opressões: o regime normal deve regularizar a inteligência, associando-a à moral no poder Espiritual, cujo papel é moderador e não dominador.

Fica evidente que cada sacerdote deve cultivar o próprio caráter, com o fito de lidar com a riqueza com o número sem sucumbir à tentação de participar do mando ou da riqueza e, de modo geral, para que o sacerdócio possa desempenhar de modo satisfatório suas obrigações: é porque tal cultura é demorada e exige a inteira maturidade que a plena participação no sacerdócio só é possível a partir de uma idade mais avançada (42 anos)²⁰⁹. No que se refere aos instintos práticos da coragem e da persistência, elas são necessárias para o desenvolvimento do caráter ao mesmo tempo sintético e simpático: sem elas, o sacerdócio é abortado devido à falta de energia na ação do sacerdote, bem como durante a sua preparação afetiva e intelectual.

Já a prudência refere-se em especial à vida cívica, em que o sacerdócio deve evitar medidas e conselhos intempestivos e precipitados. A respeito dela, Comte nota que o mais das vezes a prudência foi um nome adotado para disfarçar o simples egoísmo individual: a verdadeira prudência, dessa forma, consiste em avaliar as situações sociais e sua conveniência e a partir dessa avaliação aconselhar (e agir) para o bem comum.

²⁰⁹ Aliás, veremos no próximo capítulo que, em virtude dos mesmos motivos, o governo temporal só pode ser ocupado a partir da mesma idade.

7. ASPECTOS INSTITUCIONAIS DA POLÍTICA POSITIVA

Neste capítulo trataremos do “núcleo duro” da Teoria Política de Augusto Comte. Nos capítulos prévios apresentamos os seus fundamentos sociopolíticos e o que podemos chamar de “antropologia comtiana” – entendida essa expressão da mesma forma que quando nos referimos à “antropologia hobbesiana” ou à “antropologia lockeana”, querendo com isso indicar a concepção geral do homem e do mundo que embasa as considerações políticas subsequentes –; sem essas considerações preliminares, os assuntos tratados aqui ficariam falhos e possivelmente incoerentes.

O capítulo compõe-se de quatro seções. Na primeira faremos uma discussão mais conceitual, esclarecendo o sentido de algumas palavras centrais para esta pesquisa: “república”, “ditadura”, “liberdade”, “democracia”; na sequência, terão vez duas longas seções sobre a regulação moral da vida política e sobre as instituições que devem ser elaboradas para a instituição da sociocracia; por fim, em uma seção ao mesmo tempo conceitual e por assim dizer “institucional”, abordaremos a posição que devem assumir os positivistas, ou sociocratas, em meio aos conflitos políticos (especialmente face aos retrógrados e aos revolucionários).

7.1. Questões conceituais: “república”, “ditadura”, “liberdade”, “democracia”

Parece claro, a partir das discussões que realizamos até o momento, que não faz sentido, no sistema comtiano, estabelecer formas políticas abstratas, de caráter anistórico ou supra-histórico, independentemente de considerações sociológicas mais amplas. O princípio relativista afirmado reiteradamente pelo fundador do Positivismo exige que se considere que a cada momento e a cada lugar corresponde uma forma política específica, o que equivale a não se poder nem querer transplantar uma institucionalidade de um lugar para outro sem maiores preocupações, nem querer condenar, ou criticar, outros momentos históricos ou outras sociedades por não adotarem as instituições que nós julgamos adequadas para nós mesmos: em outras palavras, não são aceitáveis os “anacronismos” nem os “etnocentrismos”.

O conceito de “república” submete-se exemplarmente a essa regra. Em Lacerda (2009d, p. 15) apresentamos alguns sentidos possíveis para essa palavra, sem grandes pretensões teóricas, isto é, sem querer esgotar as possibilidades semânticas, mas procurando manter uma certa coerência entre elas:

1. *busca do bem comum*: é a definição etimológica (a partir do latim “*res publica*”), originada na Roma Antiga, após o término da dinastia dos Tarquínios, no século VI a. c., e que vigia, por exemplo, no final da Idade Média e nos albos da Idade Moderna; podemos encontrá-la na obra de Montesquieu (NICOLET, 1994, cap. 1);
2. *espaço das virtudes públicas*: essa concepção celebrizou-se a partir das obras de Rousseau e também de Montesquieu, que a exemplificavam com Atenas e Esparta antigas (NICOLET, 1994, cap. 1), mas também com Maquiavel (cf. BIGNOTTO, 2001) e a partir da qual se desenvolveu uma tradição mais contemporânea de pensamento político, com Hannah Arendt à frente, em que se enfatiza a participação política direta dos cidadãos;
3. *o governo misto*, como caracterizado durante a Renascença italiana e flamenga pelas cidades-estado e países que, conjugando a aristocracia nobiliárquica, a democracia e, por vezes, a monarquia (sob as mais variadas denominações: principados, ducados, condados etc.), mantinham o nome de “repúblicas” como referência interna ou externa para sua sociedade (cf. VENTURI, 2003, cap. 1);
4. *regime oposto à monarquia, com separação entre Igreja e Estado*, em uma tradição francesa e estadunidense, surgida no Iluminismo e após as revoluções do século XVIII – mas também na Roma Antiga, com o fim da monarquia no século VI a. c. –; foi teorizada por Condorcet, Augusto Comte (NICOLET, 1994, cap. 2-7), pelos *Founding Fathers* dos EUA e inúmeros outros pensadores (cf. VENTURI, 2003);
5. por fim, uma concepção que afirma a república como um *regime político caracterizado pela não-dominação*, isto é, pela

ausência de governo arbitrário, realizado por meio da contestação pública, nos termos definidos pelo teórico irlandês Phillip Pettit (1997).

Como Nicolet (1994), Roland (1997) e Venturi (2003) indicaram, os sentidos originais da palavra “república” foram o 1 e o 4, em que, na Roma Antiga, a busca do bem comum deveria caracterizar o regime político em que os cidadãos governavam-se diretamente sem a participação da instituição monárquica; as outras possibilidades são extensões de sentido ou soluções de compromisso conceituais – ou, no caso da quinta possibilidade, é uma formalização mais recente.

Desse modo, a concepção que Augusto Comte tinha da república acompanha o sentido original do governo não-monárquico, associando a ele sua filosofia da história e seu conteúdo moral: em épocas em que as teologias preponderam, a *tendência* (e enfatizemos aqui a palavra “tendência”) é que os governos sejam monárquicos, ao passo que sociedades positivas serão republicanas: nessa filosofia da história, a posição intermediária da metafísica corresponde às monarquias constitucionais, parlamentaristas. É fácil entender os vínculos entre as formas de interpretar a realidade e os regimes políticos se compreendermos a lei dos três estados também como uma lei que rege os princípios de legitimação política: como a teologia refere-se aos deuses, os governantes governam com base no direito divino, o que tende às monarquias; já a positividade, ao afirmar a sociedade e o ser humano, conduzem à república – e, sem entrar em detalhes (que serão vistos nas próximas seções), o meio-termo metafísico sugere um meio-termo político, com os direitos humanos e, especialmente, a “soberania popular”.

No *Discurso sobre o conjunto do Positivismo*, originalmente publicado em 1848 e depois apenso como introdução geral ao *Sistema de política positiva* sob o nome de “Discurso preliminar”, Augusto Comte afirma com clareza a relação entre o Positivismo e a república, que deve consistir na sociocracia. A república positivista tem um duplo sentido, positivo e negativo (COMTE, 1929, v. I, p. 70-71). O aspecto negativo é o mais simples e mais direto, ao consistir no regime oposto à monarquia. No caso francês, para o fundador do Positivismo, a França é republicana desde que a Bastilha foi posta abaixo em meados de 1789, quando a legitimidade monárquica, baseada no direito divino, foi

igualmente posta abaixo: a proclamação da I República por Danton, em 1792, apenas formalizou um estado de coisas preexistente. Insistamos nesse ponto: para Comte, *desde 1789 a França é republicana*, ou seja, escrevendo em meados de 1848 o *Discurso sobre o conjunto de Positivismo*, sob a II República, os vaivéns políticos da França revelam apenas que o princípio monarquista foi de fato posto abaixo e que é a população francesa – ou melhor, parisiense – decide quem será e quem permanece seu governante: trata-se, portanto, apenas de reconhecer e regularizar uma situação de fato, quando não de direito.

O sentido positivo da “república” exige maiores comentários, embora não seja de difícil compreensão após termos passado em revista vários princípios comtianos nos capítulos anteriores. Como a república como não-monarquia é uma forma e, ainda mais, um conteúdo vazio, o sentido positivo que Augusto Comte atribui-lhe preenche esse vazio ao afirmar a subordinação da política à moral. Para quem lê ou estuda Maquiavel ou, ainda, Max Weber, essa frase pode causar espanto, ao sugerir à primeira vista a imposição de alguma forma de moralismo na gestão política ou, talvez, que a “ética da responsabilidade” seja simplesmente substituída pela “ética da convicção” (cf. WEBER, 1977). Não se trata disso: a subordinação da política à moral corresponde à subordinação *moral* (subjettiva) do poder Temporal ao poder Espiritual, ao mesmo tempo que à subordinação *prática* (objetiva) do poder Espiritual ao Temporal. A importância do tema merece a seguinte citação:

“Dans sa signification négative, le principe républicain résume définitivement la première partie de la révolution, en interdisant tout retour d’une royauté qui, depuis la seconde moitié du règne de Louis XIV, ralliait naturellement toutes les tendances rétrogrades. Par son interprétation positive, il commence directement la régénération finale, en proclamant la subordination fondamentale de la politique à morale, d’après la consécration permanente de toutes les forces quelconques au service de la communauté”²¹⁰
(COMTE, 1929, v. I, p. 70).

²¹⁰ “Em seu significado negativo, o princípio republicano resume definitivamente a primeira parte da Revolução [Francesa], ao interditar todo retorno de uma realeza que, após a segunda

Embora não fosse este o seu objetivo, a separação sistemática dos dois poderes proposta pelo fundador do Positivismo pode ser interpretada, nos termos da Teoria Política contemporânea, como uma forma de afirmar a distinção entre a moral e a política, no sentido de que cada uma dessas esferas tem uma lógica específica que se deve respeitar: a “lei universal” da subordinação dos fenômenos mais nobres aos mais grosseiros pode perfeitamente ser interpretada dessa maneira.

Mas, no sistema comtiano, a simples afirmação da separação entre moral e política (ou entre os poderes Espiritual e Temporal) não basta, pois falta um princípio de coordenação entre ambas, isto é, algum princípio ao mesmo tempo sociológico e moral que forneça parâmetros para o relacionamento entre elas. Enunciar sua separação sem o princípio de coordenação equivale a criar um permanente e incessante antagonismo, cujos resultados podem ser os mais variados, mas que, quaisquer que sejam, serão daninhos, pelo enfraquecimento mútuo.

A subordinação da política à moral, portanto, oferece um princípio de coordenação aos dois poderes, ao mesmo tempo que reconhece, implicitamente, sua separação mútua. Em termos amplos, tal subordinação significa a existência de princípios gerais norteadores da conduta humana; de modo mais específico, ela indica que *a primazia prática do poder Temporal deve ser moderada, orientada e fiscalizada pelo império subjetivo do poder Espiritual*.

Nesta primeira aproximação, esgotamos a palavra “república”; passemos à palavra “ditadura”. Não tratamos dela por ser um conceito político central no pensamento comtiano: de fato, ela não o é. Mas o seu conteúdo semântico atual é tão diverso daquele considerado pelo fundador do Positivismo que é impossível usar essa palavra sem produzir ou cair em intermináveis mal-entendidos. Cabe assim um pequeno esclarecimento preliminar: como a presente pesquisa visa a investigar em profundidade as idéias políticas de Comte, o bom-senso sugere a fidelidade ao vocabulário comtiano original; todavia, em

metade do reino de Luís XIV, reunia naturalmente todas as tendências retrógradas. Por sua interpretação positiva, ele começa diretamente a regeneração final, ao proclamar a subordinação fundamental da política à moral, a partir da consagração permanente de todas as forças quaisquer ao serviço da comunidade”.

investigações e artigos que não têm o mesmo gênero de preocupações, usamos outras palavras – como “presidencialismo” –, de modo a ocorrer u’a mais adequada correspondência entre os conceitos que consideramos e os conteúdos semânticos das palavras que usamos para referirmo-nos aos conceitos considerados.

Antes de mais nada: no vocabulário comtiano, o que a “ditadura” *não é*? Ela *não é* o governo “despótico”, “tirânico”, “opressivo” ou, após o século XX, “totalitário” ou simplesmente “autoritário” – ou qualquer outra noção que conduza à limitação das liberdades civis. Na verdade, considerando o que vimos no capítulo anterior – e, ainda mais, o que veremos ao longo deste –, é fácil perceber que não se trata disso.

Na verdade, o problema com a palavra “ditadura” consiste em que, ao longo do século XX, ocorreu uma inversão do sentido semântico aplicado a ela nos séculos anteriores; em outras palavras, enquanto até o final do século XIX considerava-se um governo ditatorial algo bom, no século XX, devido às teorias e às práticas ligadas seja ao nazismo, seja ao comunismo soviético, essa compreensão modificou-se. No caso específico de Comte, a “ditadura” é um conceito antes de tudo *descritivo*, com um sentido freqüentemente positivo mas muitas vezes negativo – a diferença consistindo no contexto específico em que é usado. Qual a descrição feita pelo fundador do Positivismo? A de um governo unipessoal em oposição aos governos pluripessoais, especialmente os levados a cabo por meio de assembléias.

Convém aqui fazermos uma pequena recuperação dos vários sentidos a que nos referimos: por um lado, qual a particularidade da “ditadura” até o século XIX; por outro lado, quais os contextos em que Augusto Comte usou essa palavra.

A origem clássica da “ditadura” associa-se à instituição da antiga República romana, em que, devido a circunstâncias excepcionais – uma guerra que persistia, um confronto civil –, o ordenamento jurídico era temporariamente suspenso e assumia o poder um governante com poderes supremos. O que exatamente era suspenso? A organização política de Roma previa uma série de pesos e contrapesos, com magistrados atuando em duplas ou em quantidades pares, em que cada um podia vetar a ação dos demais. Embora as duas assembléias – geral, de todos os cidadãos, e a própria à plebe – tivessem amplos poderes e,

ao menos nominalmente, gozassem da autoridade suprema, o Senado era de fato a instância decisória máxima; mas em termos executivos as supremas autoridades eram os cônsules, relativamente a quem atuavam, de modo paralelo, os tribunos da plebe. Abaixo dos cônsules e dos tribunos havia uma série de outros cargos: os pretores, responsáveis pelo exército e pela administração da justiça; os questores, que cuidavam das finanças; os edis, que supervisionavam as ruas e os edifícios públicos, e os censores, responsáveis pelo censo e pela distribuição de eleitores periódicos e pela manutenção da moralidade pública, além de outras questões; em todo caso, os cargos mais importantes eram os do consulado e do tribunato. Esses cargos eram todos sujeitos a eleição anual; os cônsules tinham poder de decreto, mas suas ações podiam sofrer o veto do outro cônsul e/ou do(s) tribuno(s) (cf. ROSTOVITZ, 1973, p. 50-54). É fácil ver que esse intrincado sistema dificultava consideravelmente a ação de qualquer político: em situações normais, os cidadãos romanos consideravam-no aceitável, mas em situações excepcionais ele entravava a solução, de sorte que era necessário buscar meios também excepcionais: daí a figura do ditador.

As ditaduras eram propostas pelos cônsules ou mesmo pelo Senado e duravam seis meses, prorrogáveis por apenas mais outros seis meses; durante suas vigências, o ditador tinha poder absoluto, isto é, tinha poder de vida e morte, seus decretos tinham validade imediata e sua justiça era irrecorrível: todavia, não podia modificar o ordenamento jurídico-político normal, de tal sorte que o governo ditatorial era estrita e literalmente de “salvação pública”. O instituto da ditadura vigeu entre cerca do século V aC a cerca do século III aC, ou seja, durante mais ou menos três séculos; após isso ele mais ou menos caiu em desuso e só foi retomado no século I ac, quando os governos de Sila (82 a 78 aC) e de Júlio César (48 a 46 aC) suprimiram suas limitações temporal e jurídica, alterando, assim, seu sentido.

Com Stoppino (1994b, p. 368-369) e Bobbio (1997, p. 222-224) podemos resumir os traços da ditadura romana como sendo absoluta, temporária, legítima e unipessoal. Em oposição a ela, em termos de governos clássicos considerados opressivos, podemos indicar o absolutismo e a tirania: ambos também são unipessoais e absolutos, embora em nenhum dos dois casos sejam temporários, ocorrendo também variação quanto à legitimidade: a tirania é ilegítima (e, portanto, ruim), ao passo que o absolutismo é legítimo (e, portanto, em princípio,

bom ou neutro). Mas o poder absoluto do absolutismo comporta limites: não legais, mas relativos aos costumes, à moralidade corrente e à organização sociopolítica vigente.

Uma terceira forma negativa de governo é o despotismo, que se aproxima, para os nossos fins, do absolutismo, embora tenha uma carga valorativa especificamente *negativa*: conforme indica Richter (2005; 2007), em termos puramente teóricos o que diferencia a “tirania” do “despotismo” é o caráter *pessoal* da corrupção própria aos regimes tirânicos – o que justifica o tiranicídio como medida de salvação pública –; já os regimes despóticos são corruptos e corruptores como um todo, na sua totalidade sociopolítica – e são remediáveis, em última análise, por meio de revoluções.

Em termos de tipologia de governos opressivos contemporâneos, podemos indicar o autoritarismo e o totalitarismo. O autoritarismo, de acordo com Stoppino (1994a, p. 100-101), é todo regime em que se acentua, por um lado, o princípio da autoridade, e, por outro, em que se valoriza bastante o poder Executivo, em detrimento dos demais órgãos políticos, de representação ou não: ou seja, são os regimes antidemocráticos (ou antiliberais). Mas, de maneira mais específica, os autoritarismos guardam relação com as modernas sociedades de massa: eles são os regimes antidemocráticos com baixa mobilização política, em que a preponderância do poder Executivo ocorre sem acabar com os limites entre o Estado e a sociedade; aliás, ao lado desse não-englobamento, subsiste o fato anterior de que a sociedade permanece existindo, ou seja, os indivíduos não estão atomizados, participando de grupos e redes sociais que lhes dão apoio e referências. Alguns desses grupos operam relacionando-se autonomamente com o Estado, exercendo em alguns casos pressão (política, econômica, moral) e mesmo, dependendo da situação, uma oposição moderada e encoberta, às vezes na forma de um pluripartidarismo moderado (mesmo que apenas *pro forma*). Como são regimes autoritários, a dominação é mantida pelo emprego mais ou menos direto, mais ou menos arrazoado da força e da violência: repressão policial, utilização das Forças Armadas, um certo uso político da burocracia e do sistema de justiça (cf. STOPPINO, 1994a; 1994c).

Os totalitarismos podem ser definidos a partir dos autoritarismos. A sociedade é atomizada, isto é, os indivíduos perdem, antes ou durante

a constituição do Estado totalitário, os seus vínculos sociais básicos (familiares, religiosos, sindicais etc.) e, assim, o Estado funde-se com a sociedade, ou melhor, a sociedade passa a integrar o Estado, de sorte que a divisão entre o estatal e o civil deixa de existir. Com essa absorção ultrapolitizante da sociedade pelo Estado, a mobilização social é alta; mas, ao contrário do autoritarismo, que tem um caráter mais ou menos conservador – no sentido de manter o *status quo* –, o totalitarismo busca realizar de maneira brusca e violenta uma nova concepção do ser humano, empregando para isso não um aparato repressivo, mas um complexo sistema de doutrinação social. Por fim, tanto para manter a atomização social – que é necessária, aliás, tanto como condição social para o surgimento do totalitarismo quanto para a doutrinação –, usa-se de maneira corrente o terror, isto é, a insegurança sistemática a respeito das condições sociais e políticas de cada indivíduo (cf. STOPPINO, 1994a; 1994c).

“Autoritarismo” e “totalitarismo” são conceitos mais técnicos: no discurso corrente, eles estão unidos na noção de “ditadura”, que se opõe à democracia, entendida esta como o regime, positivo, em que vigoram os pluralismos e as liberdades políticas, civis e sociais. A associação da “ditadura” ao “antidemocrático” ocorreu nas primeiras décadas do século XX, com dois movimentos políticos opostos. Por um lado, o teórico do nazismo Carl Schmidt defendeu a ditadura “soberana” ou “revolucionária” como aquela que suprime todas as obstáculos à sua ação, no sentido de criar uma ordem política e social “autêntica”. Esse conceito deixou de ligar-se estritamente à unipessoalidade, embora ela pudesse eventualmente ocorrer. Por outro lado, embora o conteúdo específico da ditadura na expressão “ditadura do proletariado” conforme definido por Marx seja bastante genérico, correspondendo ao poder exercido (implícita ou explicitamente) por uma classe dominante sobre outra classe, a ditadura do proletariado consistiria na dominação que o proletariado exercia sobre e contra a burguesia, como um período transitório, durante o qual a burguesia deixaria de existir e surgiria a sociedade sem classes (BOBBIO, 1997, p. 227-233): o governo instaurado por Lênin, a partir de 1917, seria a realização dessa forma de “ditadura” (FEDOSÉEV, 1983, p. 221-238).

Stoppino (1994b, p. 371-373), após considerar todas essas variáveis e possibilidades conceituais, associa a ditadura moderna (em oposição à romana) a sociedades em rápida transição para a

industrialização, sendo necessário um poder forte e discricionário para conter, com violência, as tensões sociais decorrentes da modernização – em particular ao reprimir movimentos populares. Considerando isso, ele sumaria três características para as “ditaduras”: 1) a concentração e a ausência de limites para o poder (essa concentração pode ocorrer em um indivíduo ou em um colégio governativo mais ou menos restrito); 2) o ambiente político caracterizado pela ativação política de grandes estratos sociais, juntamente com a explicação efetiva do conceito de “soberania popular”; 3) a precariedade das regras de transmissão do poder (devido aos sérios problemas de legitimidade que o poder político enfrenta, com a transição da tradição para a soberania popular).

Sem dúvida poderíamos estender bem mais a definição conceitual de “ditadura”, mas seria inútil para os nossos propósitos. Assim, retornando à discussão sobre o projeto político de Augusto Comte, a idéia de “ditadura” no Positivismo deve ser compreendida em duas etapas: em um primeiro momento, a ditadura é uma forma de governo *unipessoal*, com caráter valorativo neutro; ela opõe-se aos governos multipessoais, em particular às assembléias e aos parlamentos. Há que se considerar que, para Comte, os parlamentos são politicamente irresponsáveis, no sentido de que, como as decisões são dispersadas por dezenas, às vezes centenas de pessoas, não é possível determinar os seus autores e, daí, não se pode responsabilizá-los, seja por seus efeitos positivos, seja pelos efeitos negativos; além disso, para Comte os parlamentos são órgãos corruptos e corruptores e que substituem a seriedade no trato da coisa pública pela simples capacidade retórica; ao contrário dos parlamentos, para Comte um ou poucos governantes são mais responsáveis e melhor responsabilizáveis.

Para indicar ditaduras axiologicamente positivas, Comte apunha adjetivos como “progressista”, “social”, “libertária”; para torná-las negativas, usava “opressiva”, “tirânica”, “retrograda”. Embora o emprego de tais adjetivos esteja condicionado ao momento histórico de cada ditadura considerada, de modo geral os qualificativos positivos são solidários entre si, no sentido de que uma boa ditadura é um governo unipessoal que favorece o desenvolvimento da sociedade, em particular ao manter (ou avançar) as liberdades públicas e ao melhorar as condições gerais da sociedade e do proletariado. Inversamente, as qualidades negativas também são geralmente solidárias entre si,

consistindo nos esforços de regressão dos avanços sociais, com a limitação das liberdades e o descaso para com a sociedade.

O segundo passo do conceito de “ditadura” em Comte refere-se às etapas da transição final que deve ocorrer entre o atual estado de ausência de um poder Espiritual, isto é, de regras e valores humanos e compartilhados, para a sociocracia, que consistirá na realização da sociedade justa baseada em critérios humanos. Nesse quadro, a ditadura consiste em uma fase transitória de governo unipessoal, prévia à repartição do poder em um triumvirato; ao mesmo tempo, essa ditadura deve ser temporal e não espiritual, ou seja, ela deve cuidar apenas e exclusivamente de questões práticas, não se intrometendo, em hipótese alguma, em questões relativas às opiniões ou aos valores morais: a separação dos dois poderes é o fundamento da “ditadura republicana”, portanto. No que se refere estritamente ao Estado, tanto na fase unipessoal quanto na tripessoal o governo limitar-se-á a manter a ordem pública, isto é, a evitar e a dissipar tumultos e conflitos, mantendo a mais completa liberdade de consciência, isto é, de pensamento e de expressão, além de incentivar a constituição de sindicatos (proletários, de maneira bem específica); por outro lado, como vimos no capítulo anterior, o Positivismo deve incentivar ao máximo que as relações humanas pautem-se pelo pacifismo e pela concórdia, além das responsabilidades mútuas entre patrões e empregados, cônjuges, governantes e governados, nações etc. (cf. COMTE, 1929, v. I, “*Discours préliminaire*”; v. IV, cap. 5; SOCIÉTÉ POSITIVISTE, 1981b).

A ditadura, nesse quadro, é um conceito axiologicamente positivo, cujo valor descritivo é triplo, ao indicar 1) a unipessoalidade do mando, 2) a ação puramente material, 3) o afastamento do âmbito espiritual. Veremos nas próximas seções que essa ditadura é bastante limitada no tempo: não apenas por ser uma fase, mas porque, para deixar claro o seu raciocínio e a importância relativa de cada uma das fases da transição final, Augusto Comte estabeleceu uma duração bastante específica à ditadura: um total de 12 anos, divididos em dois períodos, respectivamente de sete e cinco anos, cada um deles com características muito determinadas. Ao mesmo tempo, ela só pode instaurar-se com a devida preparação espiritual preliminar, para que as regras desse governo sejam aceitas pela sociedade em geral e pelos governantes em particular: em outras palavras, há que haver princípios de legitimidade a

fim de que ele ocorra. A divisão dos dois poderes garante duas coisas: de um lado, a ação do governo, embora materialmente ampla, não tratará da subjetividade das pessoas, de modo que não impedirá críticas, reclamações, abaixo-assinados etc.; de outro lado, a ação do poder Espiritual permitirá que o relacionamento entre Estado e sociedade civil mantenha-se pacífico, com o recurso à violência apenas em casos extremos. Disso tudo resulta que o poder estatal não será “absoluto”: ele não pode fazer o que quiser ou qualquer coisa; as coisas que decidir fazer têm que ser justificadas com antecedência e estão sujeitas à discussão pública (ou, em outras palavras: sujeitas à aprovação ou à reprovação públicas); além disso, o governante pode ser destituído a qualquer momento e, em todo caso, deve responsabilizar-se plenamente por seus atos.

É difícil ver nessas idéias qualquer conceito que aproxime a “ditadura” comtiana das formas autoritárias, “antidemocráticas”, antiliberais, iliberais, de governo. É possível comprovar essa afirmação por meio de uma pequena investigação *a contrario*: os regimes ou as práticas governativas axiologicamente negativas são a “tirania”, o “despotismo” ou, mais genericamente, a “opressão”; o que todos eles têm em comum é a limitação da(s) liberdade(s), geralmente com a imposição, via força material, de idéias, valores ou situações. Convém notar que o fundador do Positivismo não usa essas palavras negativas (“tirania”, “despotismo”, “opressão”) com os sentidos específicos, “técnicos”, que apresentamos há pouco: percebendo-os mais ou menos como sinônimos, o que importa reter deles é de fato sua negatividade e, como o próprio Comte diz, a “compressão” das liberdades implicadas por eles. Assim, estão fora do projeto político do Positivismo a “tirania”, o “despotismo”, o “absolutismo”, o “autoritarismo” – e, embora correndo o risco de anacronismo, também está excluído o “totalitarismo”.

Para evitar dúvidas a respeito, faremos aqui um pequeno exercício que, sem ser exaustivo, cremos ser suficientemente amplo para comprovar o que argumentamos acima. Limitar-nos-emos aos volumes I, II e IV do *Sistema de política positiva* (respectivamente escritos em 1851, 1852 e 1854) (COMTE, 1929, v. I, II, IV) e ao *Apelo aos conservadores* (de 1855) (COMTE, 1899), pois são os livros mais propriamente políticos do fundador do Positivismo: de cada um deles citaremos as passagens em que aparecem as palavras “ditadura”,

“opressão”, “tirania” e “despotismo” e suas variações (de número, de gênero, os adjetivos e os verbos derivados); as outras palavras de que tratamos – “absolutismo”, “autoritarismo”, “totalitarismo” –, por motivos de contexto lingüístico não vêm ao caso; além disso, para evitar sobrecarregar esta relação, não apresentaremos os trechos originais em francês, mas apenas pequenos resumos em português, indicando as páginas e as palavras usadas.

– “Ditadura”:

- A ditadura republicana é pela separação dos dois poderes (Temporal e Espiritual), ao ressaltar a incompetência teórica do poder Temporal; já o parlamento mistura os dois poderes (COMTE, 1899, p. 153)
- A ditadura evita a retrogradação ao ser 1) temporal, 2) republicana e 3) monocrática (COMTE, 1899, p. 168)
- É necessário que o ditador francês diminua a centralização administrativa exagerada da França (COMTE, 1899, p. 182)
- A pretensão dos países protestantes (Inglaterra e Alemanha) a serem melhores que os países católicos (França e especialmente Espanha e Itália) foi particularmente insidiosa na Inglaterra, que quis fazer prevalecer por toda parte a sua ditadura aristocrática parlamentarista baseada na hipocrisia teológica (COMTE, 1899, p. 188)
- A hereditariedade sociocrática deve caracterizar a ditadura progressista (COMTE, 1899, p. 192)
- O Positivismo sistematiza o concurso feminino, sacerdotal e proletário e só é necessário que a ditadura republicana permita desenvolver a sua ação consultiva e moral (COMTE, 1899, p. 199)
- Ditadura progressista de Danton *versus* tiranias retrógradas de Robespierre e de Napoleão (COMTE, 1929, v. I, p. 117)

- Ditadura de transição: *proletária*, a fim de preparar a patrícia (COMTE, 1929, v. I, p. 167)
- Substituir as formas anteriores de ditadura (monárquica e aristocrática) pela monocracia republicana (COMTE, 1929, v. I, p. 191)
- Conciliar irrevogavelmente a ditadura com a liberdade, conforme pregado por Hobbes e realizado por Frederico II (COMTE, 1929, v. IV, p. 378)
- A partir de 1798, com a ascensão de Napoleão Bonaparte, como era a ordem que estava mais comprometida que o progresso e somente era reafirmada para evitar ou combater a anarquia, na França não era possível efetivamente uma ditadura retrógrada (COMTE, 1929, v. IV, p. 379)
- Caráter progressista e libertário de Danton e de sua ditadura (COMTE, 1929, v. IV, p. 379, 393)
- Luís Napoleão como o mais imperfeito dos cinco ditadores que sucederam Danton (isto é, Robespierre, Napoleão Bonaparte, Luís XVIII, Carlos X e Luís Felipe) (COMTE, 1929, v. IV, p. 384)²¹¹
- O princípio ditatorial (*i. e.*, sem parlamentarismo) deve permitir a independência do poder Espiritual, sem a qual a regeneração moral e intelectual é impossível (COMTE, 1929, v. IV, p. 379)
- A ditadura temporal deve inaugurar irrevogavelmente a liberdade espiritual (COMTE, 1929, v. IV, p. 380)

²¹¹ Miguel Lemos, ao anotar o *Apelo aos conservadores*, fez a lista acima, que apresenta um problema: com Luís Napoleão, o rol compõe-se de *seis* nomes e não apenas cinco; assim, das duas uma: ou um dos nomes está errado, ou a relação de Comte é que está. Supomos ser mais plausível a primeira possibilidade: nesse caso, para incluir Luís Napoleão, parece-nos que o mais sensato seria retirar Robespierre, pois cada um dos demais é explícita ou implicitamente mencionado em outros momentos nos livros que consultamos (o *Sistema de política* e o *Apelo aos conservadores*). Cf. Comte (1899, p. VII, 223).

- Sem a equidade na ausência aos subsídios aos órgãos teóricos (teológicos, metafísicos e positivos), a ditadura temporal será anárquica e retrógrada (COMTE, 1929, v. IV, p. 385)
- O Positivismo tornará a ordem não-retrógrada e o progresso não-anárquico: para isso, a ditadura tem que ser temporal e não espiritual (COMTE, 1929, v. IV, p. 393)
- As tendências revolucionárias desenvolveram uma série de medidas que comprimem a liberdade espiritual, ao mesmo tempo que permitem os entraves a essa mesma liberdade que a ditadura de Danton aboliu (COMTE, 1929, v. IV, p. 393)
- A ditadura progressista deve ter a plenitude do poder e toda a responsabilidade por suas ações, sem se limitar por formalidades pueris ou viciosas (COMTE, 1929, v. IV, p. 394)
- A câmara fiscal serve para restringir a ditadura temporal, acabando com a desconfiança sistemática a respeito do governo e fazendo prevalecer o controle via opinião (COMTE, 1929, v. IV, p. 395)
- A concentração do poder em um ditador (Napoleão III) é devida à impotência da doutrina oficial, que somente oferecia fórmulas em vez de inspirações, além de evitar a anarquia parlamentar (COMTE, 1929, v. IV, p. 449)
- Com a preponderância do Positivismo, perceber-se-á que a fé positiva é um vínculo mais forte e mais estável entre os líderes políticos que a mera vontade do ditador, sempre sujeita às flutuações devida ao ceticismo (COMTE, 1929, v. IV, p. 449)
- Se o ditador procurar impor-se ao poder Espiritual, será retrógrado (COMTE, 1929, v. IV, p. 450)
- Se o ditador não procurar impor-se ao poder Espiritual, será progressista, cuja marcha será completada pela transformação de seus ministros em governantes diretos, confirmando seu

caráter prático e não espiritual e permitindo a constituição do triumvirato final (COMTE, 1929, v. IV, p. 450)

- Deve-se constituir uma ditadura popular caracterizada pela liberdade de expressão (COMTE, 1957, p. 424-426)
- “Opressão”:
 - Reconhecer as limitações próprias à existência da Humanidade, objetivas e subjetivas, evita inquietações opressivas e vãs recriminações (COMTE, 1929, v. I, p. 354)
 - As cidades não têm uma importância pequena ou secundária, pois elas têm a extensão normal máxima que comportam as associações humanas de modo 1) espontâneo, 2) livre e 3) sem violência, de tal sorte que ela pode surgir e existir indefinidamente sem opressão (COMTE, 1929, v. II, p. 306)
 - Enquanto o poder Espiritual pode ter uma ação planetária devido à educação que mantém e desenvolve, o poder Temporal pode dominar sem opressão apenas pequenos territórios (COMTE, 1929, v. II, p. 319-320)
 - A garantia de que não haverá opressão pelo Estado consiste, por um lado, na sua submissão moral e intelectual ao poder Espiritual; por outro lado, na pequena extensão territorial de cada Estado (COMTE, 1929, v. II, p. 320)
 - Por muito tempo a inteligência serviu à força, na esperança de dominá-la, mas apenas produziu opressões (COMTE, 1929, v. II, p. 423)
 - As várias consagrações religiosas devem ser sempre voluntárias; em caso contrário, elas serão opressivas (COMTE, 1929, v. IV, p. 123)
 - A disciplina espiritual deve ocorrer sempre sem opressão temporal (COMTE, 1929, v. IV, p. 259)

- As mulheres até agora foram oprimidas, mas serão dignificadas pelo Positivismo (COMTE, 1929, v. IV, p. 298)
- Há vantagens nos pequenos estados: 1) maior influência do sacerdócio e maior garantia contra as usurpações espirituais do governo material; 2) mais respeito para o patriciado, pois a fonte de sua dignidade será mais sensível; 3) os proletários sofrerão menos uma opressão menor e poderão exercer mais um controle regulador (COMTE, 1929, v. IV, p. 307)
- A dominação industrial moderna é mais opressiva que a dominação militar da Antiguidade, pois substitui a incorporação (forçada e livre) pela destruição das sociedades submetidas, como se vê na ação colonial da Inglaterra (COMTE, 1929, v. IV, p. 325)
- Enquanto o comunismo prega a opressão universal dos proletários, o nacionalismo industrial fá-lo em favor dos países (COMTE, 1929, v. IV, p. 326)
- O comunismo incita o ódio dos pobres contra os ricos e a opressão dos ricos pelos pobres, ao substituir o egoísmo nacional pelo egoísmo de classe (COMTE, 1929, v. IV, p. 326)
- Limitadas à vida objetiva, sem considerarem a vida subjetiva, a consciência e a opinião pública são insuficientes e tendem a ser opressivas (COMTE, 1929, v. IV, p. 335)
- O desprezo e a opressão podem passar facilmente da matéria aos corpos e à alma, de modo que há que se respeitar os produtos materiais da ação humana (COMTE, 1929, v. IV, p. 360)
- As diferenças entre os mendigos, os ociosos e os parasitas consistem em que os primeiros, ao contrário dos últimos, podem participar das organizações dos “cavaleiros” patrícios (no caso dos ricos ociosos) e da fiscalização plebéia (no caso dos proletários), de modo a desenvolver o altruísmo; por outro lado, é atribuir uma importância degradante às atividades

econômicas considerar que os mendigos, por terem disponibilidade, merecem somente por isso reprimendas ou a opressão (COMTE, 1929, v. IV, p. 354)

- Os doutores do parlamento são tanto opressivos quanto incapazes (COMTE, 1929, v. IV, p. 382)
- Embora a educação positivista deva prevalecer e orientar as condutas no estado normal, não se deve instituir um monopólio espiritual opressivo (COMTE, 1929, v. IV, p. 384)
- O ensino deve ocorrer em um sistema privado, supervisionado não pelo Estado mas apenas pela polícia, que é menos opressiva que a Justiça (COMTE, 1929, v. IV, p. 389)
- O Arco do Triunfo é um símbolo da opressão e da retrogradação militarista (de Napoleão Bonaparte), devendo ser destruído e substituído por um monumento a Carlos Magno, o fundador da República Ocidental (COMTE, 1929, v. IV, p. 397)
- O meio propriamente manufateiro da sociedade industrial atualmente se caracteriza pelo egoísmo, pelo empirismo e pela tendência mais pronunciada a monopólios opressivos (COMTE, 1929, v. IV, p. 452)
- Com a ascensão e a consolidação do Positivismo, até então essencialmente ligado aos chefes, o governo deixará de ser opressivo, pois as ações construtivas tomarão o lugar das destruidoras ou das apenas conservadoras (COMTE, 1929, v. IV, p. 457)
- Os embaixadores positivistas esforçar-se-ão para acabar com as mútuas opressões entre os países ocidentais, por meio do apelo às opiniões públicas dos países dominadores (COMTE, 1929, v. IV, p. 471)
- O combate às opressões ocidentais, no que se refere à França, deve ser precedido da devolução da Argélia aos árabes (COMTE, 1929, v. IV, p. 471)

- O colonialismo ibérico, mais sistemático que qualquer outro, tornou os espanhóis um povo opressor (COMTE, 1929, v. IV, p. 486)
- Os patrícios britânicos devem desgostar da opressão de submeter seu ceticismo ao sistema de hipocrisia do anglicanismo degradante (COMTE, 1929, v. IV, p. 493)
- No exterior, os britânicos devem cessar as opressões sobre outros elementos ocidentais, em particular devolvendo Gibraltar à Espanha (COMTE, 1929, v. IV, p. 493)
- As tentativas de conversão via poder Temporal são ilusórias porque empíricas e opressivas (COMTE, 1929, v. IV, p. 502)
- Sob a influência grega, o islamismo tende a ser opressivo e subversivo, o que a Turquia soube evitar, ao contrário da Pérsia (COMTE, 1929, v. IV, p. 508-509)
- O Positivismo restabelecerá a dignidade dos brâmanes hindus, findando a opressão que eles sofrem há 20 séculos; a condição para isso é que renunciem a todo comando e a toda riqueza (COMTE, 1929, v. IV, p. 514)
- O Positivismo pode e deve reparar, na medida do possível, as aberrações teológicas, ao apreciar a situação dos oprimidos e ao dissipar os sofismas dos opressores (COMTE, 1929, v. IV, p. 520)
- “Despotismo”:
 - As tendências absolutas, isto é, despóticas, do patriciado, de origens teológicas ou metafísicas, são corrigidas pela educação (COMTE, 1929, v. II, p. 416)
 - Os egoísmos coletivos (de classe ou nacionais) manifestam-se no exterior nos monopólios econômicos (que substituem as

conquistas militares) e, no interior, no despotismo do número ou da riqueza (COMTE, 1929, v. IV, p. 355)

– “Tiranía”:

- As regras de moralização da propriedade devem ser morais e não políticas, de âmbito geral e não particular: dessa forma, conduzir para a esfera pública as funções privadas não será tirânico, ao não destruir a liberdade e a responsabilidade na gestão das riquezas (COMTE, 1929, v. I, p. 163)
- As regras positivistas, seguidas por adesão livre, permitirão aos chefes práticos evitar a tirania política a que estão expostos pelo comunismo (COMTE, 1929, v. I, p. 376)
- Se as regras morais instituídas pelo Positivismo, especialmente as relativas ao casamento, tornarem-se obrigatórias, via legislação, tornar-se-ão tirânicas e ilusórias (COMTE, 1929, v. IV, p. 301)
- Na longa transição da teocracia à sociocracia, o progresso desenvolveu-se por meio da insurreição cada vez maior sobre as instituições da ordem, que, por sua vez, passou cada vez mais a reger a conduta por meio da opressão e da tirania – o que equivale a dizer que o progresso tornou-se cada vez mais revolucionário e anárquico e a ordem, mais retrógrada (COMTE, 1929, v. IV, p. 366)
- A política externa colonialista francesa servia para distrair a população das questões sociais e servia aos interesses ao mesmo tempo tirânicos e retrógrados (COMTE, 1929, v. IV, p. 419)
- Com base no Positivismo, os ocidentais deixarão de lado suas discórdias e suas tiranias mútuas (COMTE, 1929, v. IV, p. 502)
- O fetichismo acolherá o Positivismo como sendo a fê que o livra da tirania de povos dominadores e que o consagra como

berço e complemento normal da síntese humana (COMTE, 1929, v. IV, p. 503)

Tratar dos conceitos de “república” e, ainda mais, de “ditadura” conduz-nos naturalmente a dois outros conceitos, “liberdade” e “democracia”; estes dois últimos estão estreitamente vinculados nas teorias políticas contemporâneas, mas é necessário distingui-los e examinarmos suas características específicas.

Começemos pela “liberdade”. A partir da discussão feita acima a respeito da “ditadura” e dos conceitos políticos que descrevem regimes ou práticas negativas, parece claro que há em Comte uma afirmação da liberdade, que ela é um ideal a perseguir-se e, ao mesmo tempo, uma condição para a existência sociopolítica. Todavia, esse conceito para Comte pressupõe algumas considerações teórico-epistemológicas gerais, o que o torna por vezes sujeito a interpretações equivocadas, exatamente no sentido oposto à afirmação da liberdade. Façamos assim uma pequena recapitulação dos conceitos políticos de liberdade.

De modo geral, quando se afirma que alguém é “livre”, quer-se dizer que ele está desimpedido de obstáculos à sua ação e/ou que é capaz de decidir por si próprio o que fazer e como ser. Há relações entre ambas essas possibilidades, mas podemos iniciar a reflexão com elas sendo percebidas como bastante distintas entre si. Assim, a primeira possibilidade é mais objetiva, ao considerar que não há óbices externos à ação e à realização da vontade interna de alguém; como afirma a ausência de algo, ela é considerada *negativa*. A segunda possibilidade, em oposição, é subjetiva, por afirmar a capacidade que os agentes da ação, sejam eles indivíduos, sejam grupos, têm de decidir por si mesmos o que desejam fazer, isto é, afirma a possibilidade subjetiva de determinação de uma vontade; como afirma a existência de algo (ou melhor, a possibilidade de ocorrência de uma ação), essa liberdade é *positiva*.

Como se sabe, foi Isaiah Berlin (2002b) quem nomeou essas duas possibilidades de liberdades “positiva” e “negativa”, a partir de uma tipologia estabelecida no início do século XIX por Benjamin Constant (2006)²¹², que diferenciava as liberdades dos antigos da dos modernos.

²¹² O nome desse personagem pode causar dúvidas ou confusão para o público brasileiro: nós,

A classificação de Constant ecoava em 1819 o debate, iniciado no Renascimento, em que os europeus perguntavam-se a respeito da especificidade de sua civilização, avaliando se ela era melhor ou pior que o conjunto das sociedades antigas (em particular, é claro, as gregas e a romana) (cf. ROSSI, 1996)²¹³. Enquanto no Renascimento a balança pendia para a Antiguidade, nos séculos seguintes ela passou para a modernidade: nesse espírito, Benjamin Constant afirmava que a liberdade dos modernos – definida por Isaiah Berlin, no século XX, como a liberdade negativa – era superior à dos antigos – à liberdade positiva. A liberdade dos antigos era aquela realizada *no* Estado, por meio da participação direta dos cidadãos na coisa pública: somente ao atuar na *ágora* um cidadão poderia considerar-se livre, ocorrendo, dessa forma, como que um *açambarcamento* da sociedade pelo Estado; em oposição a esse modelo, a liberdade dos modernos é a liberdade *do* Estado, em relação ao Estado, que deixa de oferecer óbices à ação privada dos indivíduos particulares e há uma nítida separação entre a sociedade civil e o Estado.

Enquanto a tipologia de Benjamin Constant apresenta um caráter mais sociológico e histórico, a versão elaborada por Isaiah é mais propriamente politológica. Nesses termos, a categoria que diferencia a liberdade negativa da positiva é a interferência, tributária da existência ou não da diferença marcada entre o público e o privado. Na liberdade negativa, o Estado não interfere na vida dos cidadãos; ou melhor: interfere, mas o ideal a buscar-se é que essa interferência seja a menor possível e a respeito da menor quantidade de questões possível, de modo que o âmbito público é residual; na liberdade positiva, o Estado por definição interfere na vida privada dos cidadãos e o âmbito particular é residual.

É claro que as categorias de Berlin são tipos ideais; escrevendo em 1958, é fácil conceber que ele tivesse como exemplos concretos de

no Brasil, referimo-nos a *duas* pessoas chamadas Benjamin Constant; o primeiro foi o pensador e político franco-suíço que viveu entre 1767 e 1830, autor da tipologia de que ora tratamos; o segundo foi o niteroiense Benjamin Constant Botelho de Magalhães, militar, professor de Matemática e positivista que, tendo vivido entre 1838 e 1891, proclamou a República no Brasil em 1889.

²¹³ Como vimos nos capítulos anteriores, mesmo Comte utiliza como princípio heurístico a oposição entre os antigos e os modernos.

cada uma das liberdades o totalitarismo soviético para a positiva e a democracia liberal dos Estados Unidos (e/ou da Europa ocidental) para a negativa. Não apenas por serem idealtípicas, mas por serem demasiadamente simples, as categorias da tipologia de Berlin foram criticadas; nessas críticas, enquanto de modo geral indica-se que a liberdade positiva é uma pré-condição social e política para a negativa (cf., entre outros, CASARIN, 2008), Phillip Pettit (1997) avançou e propôs um novo tipo de liberdade, a “republicana”. Já vimos no capítulo 3 em que consiste essa liberdade: ela recusa a dominação, ou, de modo mais preciso, a *arbitrariedade* nas interferências do Estado, impondo-lhe limites políticos e jurídicos: o que importa é que os cidadãos tenham segurança em suas vidas e em suas ações, isto é, que possam prever o que ocorrerá em cada caso e não se sujeitem às vontades arbitrárias, imprevisíveis, dos governantes²¹⁴. Pettit considera que não há como escapar das interferências, que são muitas vezes necessárias: o que importa é que elas estejam sujeitas a controle público, isto é, da sociedade civil e dos vários ramos do Estado. Dessa forma, tanto se assegura o Estado de Direito quanto se evita o “Estado mínimo” dos liberais (*à la* Hayek ou Friedman).

O que resulta dessa discussão? Em linhas gerais, que a liberdade é a capacidade que indivíduos e grupos têm de agir, nos âmbitos público e privado, de acordo com seus interesses, estando seguros de que não sofrerão interferências arbitrárias em suas condutas, seja de poderes públicos, seja de poderes privados. Surge a questão: do que temos visto a respeito da teoria sociopolítica de Augusto Comte, há algum elemento que contrarie a(s) noção(ões) esboçada(s) de liberdade? A resposta básica é muito simples: não, não há. De acordo com o que o fundador do Positivismo chama de “princípio de Aristóteles”, a sociedade caracteriza-se por uma separação entre os âmbitos civil e estatal, por um lado, e entre os âmbitos material e espiritual, por outro. Em uma sociedade “positiva”, na sociocracia, o poder Temporal, isto é, o Estado deve ser apenas material, com suas decisões sujeitas ao constante e permanente escrutínio público, assim como as ações dos chefes particulares (os patrícios); todas as ações devem ser feitas de maneira livre e pacífica, incluindo aí as adesões a sistemas religiosos e a regimes

²¹⁴ De modo mais específico, Pettit (1997, cap. 6) distingue duas modalidades de dominação: o *dominium* e o *imperium*, em que o primeiro é realizado por setores da sociedade civil contra a própria sociedade civil e o segundo tem por agente o Estado.

políticos; em qualquer situação, a dignidade humana deve sempre ser preservada e respeitada. Esse pequeno resumo, aliás, parece apontar que, de fato, a “sociocracia” de Comte realiza a “liberdade republicana” de Pettit, com elementos das outras duas liberdades possíveis, conforme definidas por Benjamin Constant e Isaiah Berlin.

A dificuldade que o Positivismo *parece* oferecer a respeito do conceito de liberdade liga-se a uma concepção teórico-epistemológica de fundo. Vejamos uma passagem tornada célebre do *Catecismo positivista* a respeito; devido à sua importância, ela será bastante extensa:

“A MULHER – [...] Toda sujeição do mundo moral e social a leis invariáveis, comparáveis às da vitalidade e da materialidade, é agora apresentada, por certos argumentadores, como incompatível com a liberdade do homem. [...]

O SACERDOTE – É fácil, minha filha, superar este embaraço preliminar, caracterizando diretamente a verdadeira liberdade.

Longe de ser por qualquer forma incompatível com a ordem real, a liberdade consiste por toda a parte em seguir sem obstáculos as leis peculiares ao caso correspondente. Quando um corpo cai, a sua liberdade manifesta-se caminhando, segundo sua natureza, para o centro da Terra, com uma velocidade proporcional ao tempo, a menos que a interposição de um fluido não modifique a sua espontaneidade. Do mesmo modo, na ordem vital, cada função, vegetativa ou animal, é declarada livre, se ela se efetua de conformidade com as leis correspondentes, sem nenhum empecilho exterior ou interior. Nossa existência intelectual e moral comporta sempre uma apreciação equivalente que, diretamente incontestável quanto à atividade, se torna, por conseguinte, necessária para seu motor afetivo e para seu guia racional.

Se a liberdade humana consistisse em não seguir lei alguma, ela seria ainda mais imoral do que absurda, por tornar impossível um regime

qualquer, individual ou coletivo. Nossa inteligência manifesta sua maior liberdade quando se torna, segundo seu destino normal, um espelho fiel da ordem exterior, apesar dos impulsos físicos ou morais que possam tender a perturbá-la. Nenhum espírito pode recusar seu assentimento às demonstrações que compreendeu. Mas, além disso, cada qual é incapaz de rejeitar as opiniões assaz acreditadas em torno de si, mesmo quando ignora os verdadeiros fundamentos em que assentam, a menos que não esteja preocupado de uma crença contrária. Podemos desafiar, por exemplo, os mais orgulhosos metafísicos a que neguem o movimento da Terra, ou doutrinas ainda mais modernas, posto que eles ignorem absolutamente as provas científicas de tais doutrinas. O mesmo acontece na ordem moral, que seria contraditória se cada alma pudesse, a seu bel-prazer, odiar quando cumpre amar, ou reciprocamente. A vontade comporta uma liberdade semelhante à da inteligência, quando nossos bons pendores adquirem bastante ascendente para tornarem o impulso afetivo harmônico com o verdadeiro destino dele, superando os motores contrários.

Assim, a verdadeira liberdade é por toda parte inerente e subordinada à ordem, quer humana, quer exterior. Porém, à medida que os fenômenos se complicam, eles se tornam mais suscetíveis de perturbação e o estado normal supõe neste caso maiores esforços, os quais aliás são aí possíveis graças a uma aptidão maior para as modificações sistemáticas. Nossa melhor liberdade consiste, pois, em fazer prevalecer, tanto quanto possível, os bons pendores sobre os maus; e é também nisto que o nosso império tem a sua maior amplitude, contanto que a nossa intervenção se adapte sempre às leis fundamentais da ordem universal.

A doutrina metafísica sobre a pretendida liberdade moral deve ser historicamente considerada como um resultado passageiro da anarquia moderna; porquanto ela tem por objeto direto consagrar o

individualismo absoluto, para o qual tendeu cada vez mais a revolta ocidental que teve de suceder à Idade Média. Mas este protesto sofisticado contra toda verdadeira disciplina, privada ou pública, não pode de modo nenhum entravar o Positivismo, se bem que o catolicismo não pudesse superá-lo. Jamais se conseguirá apresentar como hostil à liberdade e à dignidade do homem o dogma que melhor consolida e desenvolve a atividade, a inteligência e o sentimento” (COMTE, 1934, p. 243-246).

A riqueza teórica, metodológica e epistemológica desse longo trecho é fora de dúvida; mas, ao mesmo tempo, também é fora de dúvida que ele é pouco lido e ainda menos compreendido, estando sujeito às interpretações o mais superficiais e ligeiras possíveis²¹⁵. Mas concentremo-nos no que importa neste momento: a concepção de liberdade aí apresentada tem duas partes, estreitamente vinculadas.

Em um primeiro momento, é necessário considerar que a realidade cósmica segue leis naturais: esse é um dos princípios basilares do Positivismo. Os vários acontecimentos que ocorrem a todo instante, embora variem ao extremo em duração, em intensidade, na quantidade de elementos e de fatores envolvidos, caso passem por um processo de análise abstrata, indicarão que seguem padrões. Lembremo-nos da escala enciclopédica: ela vai da Matemática à Moral, passando pela Astronomia, pela Física, pela Química, pela Biologia e pela Sociologia, em um total de sete degraus. Quanto mais próximos da Matemática, *mais independentes* são os fenômenos, ou seja, submetem-se a menos variáveis para sua ocorrência, o que equivale a dizer que são *menos modificáveis* pela ação humana. Inversamente, quanto mais próximos da Moral, mais os fenômenos subordinam-se aos outros, anteriores, o que significa que seu maior grau de complicação torna-os ao mesmo tempo mais dependentes e mais modificáveis. As leis naturais, ao ascenderem

²¹⁵ Um exemplo cabal disso é a afirmação presente no manual de Sociologia para o Ensino Médio de Alcântara (2008), que acusa o Positivismo de ser “determinista” e, portanto, de negar a liberdade humana. Como sugerimos, não existe nenhum “determinismo” em Comte, da mesma forma que a liberdade defendida pela autora é do gênero metafísico, que não aceita absolutamente nenhum limite para a ação humana. Aliás, para um exame crítico desse livro – que tem o duvidoso mérito de reunir uma enorme quantidade de erros sobre Comte –, cf. Lacerda (2009e).

da Matemática à Moral, tornam-se cada vez mais sujeitas a outras considerações, o que equivale a dizer que aumenta a abertura para a ação humana nessas “fatalidades modificáveis”. Dito de outra forma, os arranjos gerais, abstratos, permanecem sempre inalterados, mas a possibilidade de modificações secundárias aumenta a cada degrau acima na escala enciclopédica.

Propor que o ser humano não está sujeito a nenhuma lei natural é afirmar que ele está completamente separado da realidade, que vive em um mundo só dele, sem se subordinar à economia geral dos fenômenos inferiores (ou seja, da Matemática à Química, talvez à Biologia). Isso é completamente despropositado: o ser humano surgiu em um ambiente específico e sujeita-se desde sempre a uma série de regularidades que lhe moldaram e moldam a existência. Por que logo o ser humano, em suas realidades sociológica e individual, constituiria uma exceção a essa economia geral? Afirmar a liberdade e a dignidade humanas, nesse caso, como um argumento contra o princípio da existência geral de leis naturais, serve apenas para afirmar que o ser humano existe como que etereamente, de maneira nefelibata, em uma realidade literalmente ideal, destituída de materialidade e de corporeidade: essa liberdade – que Augusto Comte qualificou de “metafísica” – afirma que na realidade humana (sociológica e individual) inexistem leis naturais e que, portanto, o ser humano faz e pode fazer absolutamente o que quiser, realizando suas “vontades”.

Conforme Comte indica, essa concepção é tanto “absurda” quanto “imoral”: absurda porque não corresponde à realidade, nem prática nem teórica: empiricamente sentiremos e sofreremos os limites à nossa ação, aos nossos pensamentos e aos nossos sentimentos, o que a análise abstrata indica ser devido à existência das leis naturais. Imoral porque vontades destituídas de limites são vontades caprichosas e arbitrárias, incapazes de fixar-se no que quer que seja e de realizar de fato o que quer que seja; não é possível controlá-las, nem as moderar, nem regular seu funcionamento: para o ser humano, essas vontades cumprem um enorme desserviço, ao sugerir forças e capacidades incontroláveis e totalmente irresponsáveis. Assim, ao contrário de a ausência de limites e de leis naturais corresponder a anseios da dignidade humana, ela afasta-se desse

ideal²¹⁶. As duas citações seguintes resumem esses aspectos, bem como alguns dos que trataremos na sequência:

“Dans une économie où la dépendance augmente avec la dignité, l'excellence propre au Grand-Être lui fait donc subir toujours l'ensemble des fatalités réelles. Mais ses serviteurs actifs sont moins libres que lui [l'Humanité], malgré les anarchiques illusions que leur inspire la volonté qui caractérise l'état objectif. Car ils supportent pareillement les fatalités extérieures, tant matérielles que vitales, et les lois, statiques ou dynamiques, de l'existence collective. En outre, ils se trouvent toujours assujettis aux réactions du corps sur le cerveau, qui, négligeables envers l'économie sociale, vu la neutralisation mutuelle qu'elles y subissent, doivent profondément affecter l'ordre personnel. L'empire de la volonté rest donc subordonné constamment à celui de la nécessité.

Pourvu que cette subordination soit dignement acceptée, elle devient la principale source de notre vraie grandeur²¹⁷ (COMTE, 1929, v. IV, p. 38).

“Mais, destinée à perfectionner la fatalité par la volonté, son action individuelle [*i. e.*, des individus] ne devient efficace et digne qu'em se vouant librement au service continu du Grand-

²¹⁶ Tratamos do tema das conseqüências políticas e teóricas das vontades absolutas, a partir do Positivismo, em Lacerda (2009g, § 1º); já as pesquisas sociológicas sobre o estatuto dos indivíduos foram tratados, também com base no Positivismo mas com outras preocupações, em Lacerda (2009f, § 5º).

²¹⁷ “Em uma economia em que a dependência aumenta com a dignidade, a excelência própria ao Grande Ser [a Humanidade] faz-lhe então sofrer sempre o conjunto das fatalidades reais. Mas seus servidores ativos são menos livres que ela [a Humanidade], malgrado as anárquicas ilusões que lhe inspiram a vontade que caracteriza o estado objetivo. Pois eles suportam igualmente as fatalidades exteriores, tanto materiais que vitais, e as leis, estáticas e dinâmicas, da existência coletiva. Por outro lado, eles encontram-se sempre submetidos às reações do corpo sobre o cérebro, que, negligenciáveis relativamente à economia social – haja vista as neutralizações mútuas que elas aí sofrem –, devem profundamente afetar a ordem pessoal. O império da vontade permanece então subordinado constantemente ao da necessidade.

Desde que tal subordinação seja dignamente aceita, ela torna-se a principal fonte de nossa verdadeira grandeza”.

Être, dont il constitue l'élément indivisible et le produit nécessaire. Ainsi tournée vers sa destination normale, l'activité de l'homme améliore continuellement l'ordre qu'il subit [...]. Voilà comment l'appréciation relative de l'économie universelle, par l'usage, théorique et pratique, de la hiérarchie positive, peut également systématiser la dignité personnelle et le dévouement social”²¹⁸ (COMTE, 1929, v. IV, p. 185).

Postular a existência de leis naturais para a realidade humana não acaba com a capacidade decisória nem com a iniciativa humanas: as leis naturais devem corresponder à realidade específica de cada um dos fenômenos considerados. Ora, não é porque inexitem vontades absolutas que inexitem quaisquer vontades: fazem parte da realidade humana as motivações para as ações e teorias sociológicas e morais têm que considerar, necessariamente, esse fato. Considera Comte que as leis sociológicas, por tratarem de agregados sociais e por terem um alto nível de generalidade, podem dispensar o recurso às vontades; mas o mesmo não ocorre com os indivíduos, cuja volição o fundador do Positivismo leva profundamente em conta. É claro que a volição individual subordina-se à realidade sociológica, de sorte que os sentimentos, as idéias e as ações de cada ser humano vinculam-se ao ambiente social em que estão inseridos, o que equivale a dizer que há restrições sociológicas positivas e negativas para a imaginação e para a ação individuais; mas, por outro lado, a abertura para os desenvolvimentos individuais não é pequena²¹⁹. De maneira mais específica, há uma vinculação entre as existências objetiva e subjetiva, as vontades e as fatalidades:

²¹⁸ “Mas, destinada a aperfeiçoar a fatalidade pela vontade, sua ação individual [*i. e.*, de cada indivíduo] não se torna eficaz e digna senão se votando livremente ao serviço do Grande Ser, de que constitui o elemento indivisível e o produto necessário. Assim orientada em direção à sua destinação normal, a atividade do homem melhora continuamente a ordem que sofre [...]. Eis como a apreciação relativa da economia universal, pelo uso, teórico e prático, da hierarquia positiva, pode igualmente sistematizar a dignidade pessoal e o devotamento social”.

²¹⁹ Considerando o quadro teórico apresentado no capítulo 1, essas idéias de Comte chocam-se em parte com as de Mark Bevir – e não nos parece que estejam erradas: afinal de contas, afirmar-se teoricamente a liberdade individual para elaborar idéias não é a mesma coisa que se dizer que os indivíduos estão livres de constrangimentos diversos, incluídos aí os sociais.

“Cependant, quelle que soit la supériorité d’une telle vie [la vie subjective], elle ne peut surgir et persister que d’après des influences objectives. Si, d’une part, les vivants subissent l’empire des morts, ceux-ci, d’une autre part, ne dominent que par ceux-là dont l’intervention toutefois n’est jamais facultative, même lorsqu’ils s’insurgent contre ce joug nécessaire. *Direct et complète, la vie objective se caractérise surtout par la volonté; tandis que l’existence subjective rentre sous la fatalité.* Les domaines respectifs des morts et des vivants déterminent l’immuable fondement et la modification secondaire de la destinée humaine. Ainsi, *le service direct émane toujours de la volonté*, dans laquelle se condense toute l’existence cérébrale, d’après un concours normal entre le cœur qui nous pousse, l’esprit qui nous éclaire, et le caractère que nous conduit. Elle se trouve naturellement préservée de l’arbitraire, parce que son efficacité dépend de la subordination continue des vivants envers les morts. *Quand cet empire est méconnu, la volonté devient aussi stérile que perturbatrice*”²²⁰ (COMTE, 1929, v. IV, p. 36-37; sem grifos no original).

A relação entre a ação humana e as leis naturais pode ser sinteticamente sumariada como consistindo em que *só mudamos a realidade subordinando-nos dignamente a ela*: “Toute la sagesse humaine, à la fois théorique et pratique, se condense dans cette loi

²²⁰ “Todavia, qualquer que seja a superioridade de uma tal vida [a subjetiva], ela não pode surgir e persistir senão por meio das influências objetivas. Se, por um lado, os vivos sofrem o império dos mortos, estes, por outro lado, não dominam senão por meio daqueles; essa intervenção, entretanto, não é nunca facultativa, mesmo quando os vivos insurgem-se contra esse jugo necessário. *Direta e completa, a vida objetiva caracteriza-se sobretudo pela vontade; ao passo que a existência subjetiva entra na fatalidade.* Os domínios respectivos dos mortos e dos vivos determinam o imutável fundamento e a modificação secundária do destino humano. Assim, *o serviço direto emana sempre da vontade*, na qual se condensa toda a existência cerebral, por meio de um concurso normal entre o coração que nos impulsiona, o espírito que nos esclarece e o caráter que nos conduz. Ela [a vida cerebral] encontra-se naturalmente preservada do arbitrário, pois sua eficácia depende da subordinação contínua dos vivos aos mortos. *Quando esse império é desconhecido, a vontade torna-se tanto estéril quanto perturbadora*”.

fondamentale: l'ordre le plus noble perfectionne le plus grossier en s'y subordonnant”²²¹ (COMTE, 1929, v. IV, p. 361).

Dessa forma, o Positivismo conjuga dois âmbitos analíticos que a Teoria Social contemporânea tem tratado extensamente – o “agente” (ou o “sujeito”) e a “estrutura”. Nesse sentido, ainda, há que se distinguir a teoria da prática: enquanto a teoria é sempre abstrata, geral e analítica, a prática é sempre concreta, específica e sintética: o papel da primeira é explicar a realidade e fazer previsões para orientar a conduta da segunda. A escala dos fenômenos sugere também uma escala dos seres, em que o homem ao mesmo tempo sofre todos os tipos de influências e é capaz de mais ou menos as modificar por sua vontade (COMTE, 1929, v. IV, p. 185). A aplicação dos conhecimentos teóricos é o âmbito das artes práticas, das quais a primeira e mais importante é a educação, seguida da política e, depois, por todas as especializações decorrentes das demais ciências abstratas. A complicação prática sempre deixará lacunas em nosso conhecimento da realidade; por outro lado, o ser humano não faz nada se não estiver motivado: assim, a vida prática exige do ser humano o exercício da vontade, seja para completar o nosso conhecimento, seja pura e simplesmente para acabar com a irresolução e agir. É nesse duplo sentido que deve ser lida a seguinte fórmula: “É mister haver vontades, para completar as leis” (COMTE, 1899, p. 76).

Mais: as origens de cada vontade são múltiplas, mas a vontade em si é sempre individual e indivisa: “Car l'action immédiate et spéciale exige l'unité de résolution, malgré la multiplicité, souvent inextricable, des sources de chaque dessein. Pendant la vie objective, tout serviteur de l'Humanité devient l'instrument de sa providence, sans altérer une individualité toujours résumée par la volonté”²²² (COMTE, 1929, v. IV, p. 103). Cabe ainda indicar que, do ponto de vista prático, a intervenção na realidade exige previamente o conhecimento das leis naturais (e não das supostas “vontades” teológicas ou metafísicas): é exatamente para satisfazer as vontades *humanas* que se buscam as leis, no que o fundador

²²¹ “Toda a sabedoria humana, ao mesmo tempo teórica e prática, condensa-se nesta lei fundamental: a ordem mais nobre aperfeiçoa a mais grosseira subordinando-se a ela”.

²²² “Pois a ação imediata e especial exige a unidade de resolução, malgrado a multiplicidade, freqüentemente inextricável, das fontes de cada desejo. Durante a vida objetiva, todo servidor da Humanidade torna-se o instrumento de sua providência, sem alterar uma individualidade sempre resumida pela vontade”.

do Positivismo chamou de “liga contínua da vontade contra a necessidade” (COMTE, 1929, v. IV, p. 357).

Para evitar uma confusão possivelmente generalizada, vale notar que as vontades que o Positivismo considera são vontades *empíricas*, do ser humano, e não são as mesmas atribuídas pela teologia e pela metafísica para explicar a realidade; essas vontades teológico-metafísicas são absolutas e pressupõem a existência de seres extranaturais que fazem o mundo existir e agir a seu bel-prazer, de maneira caprichosa e *voluntariosa*; já as vontades consideradas pela Sociologia e pela Moral são os atos volitivos específicos do ser humano, que guardam amplo grau de liberdade, ainda que submetidos a leis naturais. Essas leis naturais referem-se em parte à forma, em parte ao conteúdo: no que se refere à inteligência, por exemplo, um indivíduo teológico pensará formalmente em termos absolutos e conceberá a existência de divindades; em termos afetivos, o desenvolvimento do altruísmo torna mais fácil e mais simples o controle do egoísmo (que, por sua vez, tende para fins altruístas) – e assim por diante. De passagem, também convém notar que seria de uma incoerência profunda e flagrante que um autor a todo momento preocupado com a coerência interna de suas idéias negasse as vontades *humanas*, que estão associadas à instituição de um “poder Espiritual”, cuja responsabilidade é formar e modificar as *vontades* e não os atos.

Em todo o volume IV do *Sistema de política positiva*, mas especialmente em seu capítulo 1 (COMTE, 1929, v. IV, cap. 1), o fundador do Positivismo tratou com cuidado dessas questões, sempre referindo as vontades a indivíduos concretos que são educados, isto é, cujos sentimentos e pensamentos são confrontados cotidianamente e vitaliciamente à existência prática e, em função desse comércio entre subjetividade e objetividade, têm seus comportamentos regrados: esse regramento, embora livre e com amplitude de ação, não é nem arbitrário, nem caprichoso, nem absoluto, nem extranatural. Aliás, veremos na próxima seção como, para o Positivismo, em termos sociológicos a vontade social tem uma sede, que é o patriciado.

O conjunto das indicações feitas tanto neste capítulo quanto nos anteriores torna evidente, parece-nos, que a sociocracia proposta por Augusto Comte pressupõe mais que a mudança das instituições atualmente prevalentes (seja esse “atualmente” o do nosso início do

século XXI, seja o de meados do século XIX, quando Comte viveu e escreveu): o princípio de *legitimação* é diferente, o que conduz a uma institucionalidade diversa. De acordo com o Positivismo, a legitimidade é um conceito político, sujeito como qualquer outro à lei dos três estados, de tal sorte que às legitimações teológicas e metafísicas deve suceder a positiva²²³: é nesse sentido que se deve entender a concepção comtiana de “democracia” – concepção radicalmente negativa, diga-se de passagem.

Convém lembrar, antes de mais nada, que vários autores têm indicado nos últimos anos, quando não nas últimas décadas, que atualmente a “democracia” é o regime político consensual, no sentido de que todos desejam viver em ou estabelecer “democracias”. Todavia, ao mesmo tempo em que existe esse consenso por assim dizer vernacular, existe o fato de que o conteúdo específico da “democracia” é amplamente sujeito a debates, havendo democracias “populares”, “diretas”, “liberais”, “representativas”, “capitalistas”, “comunistas”, “socialistas” etc., além dos vários tipos de democratas: “democrato-cristãos”, “social-democratas”, “nacional-democratas” etc. (cf. HELD, 1987, Introdução). Em outras palavras, apenas por uma extrema abstração é possível aceitar a existência de algo como uma democracia *tout court*. Da mesma forma, em parte em virtude desse atual consenso favorável à democracia, criticá-la em princípio é algo próximo a colocar-se na posição de “ditatorial” ou melhor, de “autoritário”: mas a radical polissemia do termo, associada a anacronismos mais ou menos marcados, torna a equivalência entre “crítica à democracia” e “adesão a autoritarismos” algo profundamente discutível – pelo menos no âmbito desta pesquisa.

Para o fundador do Positivismo, a democracia é a forma política da metafísica moderna, isto é, da crítica à sociedade católico-feudal, realizada espontaneamente desde o século XIV e sistematicamente a partir do século XVI. Dessa forma, em si mesma a democracia não apresenta um conteúdo específico, mas sim uma série de considerações, princípios e valores que servem para destruir, organizações sociopolíticas pré-existentes, por meio da crítica sistemática; ela é muito

²²³ Um pequeno esclarecimento: Comte não tratou da legitimidade enquanto tal, no sentido de que não desenvolveu uma teoria geral da legitimidade como, depois, Max Weber fez; todavia, como vimos indicando, de maneira é inadequado usar esse conceito no âmbito do Positivismo.

mais negativa que positiva, muito mais destruidora que construtiva. Quais são esses valores e princípios? A liberdade ilimitada de consciência, com suas duas conseqüências, os dogmas da igualdade e da soberania popular; da mesma forma, a democracia comporta um elemento de inveja dos pobres em relação aos ricos, que não aceita que estes tenham empregados responsáveis pela manutenção de suas residências e serviços diversos (embora concorde com isso no que se refere ao clero, em particular católico) (cf. COMTE, 1929, v. IV, p. 293-294).

No capítulo 5 vimos que a crítica comtiana à “liberdade ilimitada de consciência” *não* consiste em recusar a cada pessoa a possibilidade de examinar, por si só, individualmente, os argumentos e os raciocínios disponíveis a respeito das várias questões humanas e daí tirar conclusões próprias: essa possibilidade seria, se podemos jogar com as palavras, a “liberdade de consciência”. O problema com a “liberdade *ilimitada* da consciência” – ou, o que evita confusões, com a “liberdade *absoluta* de consciência” – está em que cada indivíduo arroga-se a capacidade de discutir e resolver qualquer questão com seus próprios recursos intelectuais, independentemente e mesmo a despeito de provas e argumentos que outrem tenha elaborado; se é-nos permitido falar assim, é uma combinação de “palpitismo” com extremos orgulho e arrogância. É fácil ver o quão corrosivo é esse dogma: no contexto da decadência moderna da autoridade papal, o seu resultado, a partir do protestantismo, foi a degradação das verdades teológicas e, aplicado continuamente e sem freios, resultou na emancipação do ser humano em relação à teologia – de tal sorte que, nesses termos, cumpriu um papel positivo. Mas, por outro lado, após a corrosão da teologia, a aplicação contínua do dogma da liberdade ilimitada de consciência torna impossível a constituição de qualquer sistema ou regime sociopolítico, pela completa ausência de acordo e de possibilidade de acordo entre os indivíduos.

A liberdade ilimitada de consciência também pode ser percebida como uma razão individual absoluta, que conduz, naturalmente, para a concepção de que cada indivíduo é um ente absoluto, isto é, que se basta a si mesmo, que não vive em relação com os demais nem necessita de outras pessoas para viver; além disso, haja vista a origem *intelectual* desse dogma, os indivíduos assim definidos são quase que por definição intelectualistas, isto é, calculadores e raciocinadores. Por fim, concentrando-se em si mesmos e desconsiderando, quando não

desprezando, os demais, esses “indivíduos absolutos” exaltam o egoísmo, o que, incrementado pelo intelectualismo, conduz a negar o altruísmo, isto é, os instintos humanos que tendem à sociabilidade e à generosidade. O individualismo, consequência da liberdade absoluta de consciência, conduz naturalmente por sua vez ao igualitarismo²²⁴: se cada um é capaz de decidir sozinho a respeito do que quiser e se pode viver independentemente dos demais, todos são iguais a todos e nenhuma diferença é aceitável. Ora, a sociedade baseia-se na diferenciação contínua dos seres humanos tomados individualmente e coletivamente: essa é a consequência da liberdade; para manter a igualdade, opondo-se a essa marcha social espontânea, é necessário opor-se à própria liberdade²²⁵. Ou, em uma formulação bastante direta, indicando a hipocrisia da igualdade: “*Le dogme de l'égalité, voile ordinaire de l'instinct dominateur, n'est pas moins révolutionnaire parmi les peuples que chez les individus: il y détourne davantage du concours habituel*”²²⁶ (COMTE, 1929, v. IV, p. 484; sem grifos no original).

O dogma da soberania popular é uma consequência especificamente política da liberdade absoluta de consciência e, para que se possa compreendê-lo adequadamente, convém relacioná-lo ao princípio de soberania a que se opõe: a soberania divina. De acordo com o fundador do Positivismo, o fim da Idade Média resultou no fortalecimento dos estados modernos paralelamente à decadência da Igreja Católica; nesse momento – embora, de resto, também em todas as sociedades em que a teologia prevalece –, o poder Temporal foi justificado com o recurso às vontades divinas, em que os governantes

²²⁴ Comte (1929, v. III, cap. 6-7; 1975, lição 46) esclarece como é que esses dogmas surgiram como desenvolvimento do próprio catolicismo: dogmaticamente, ele é egoísta e individualista; durante a Idade Média, o sacerdócio católico, juntamente com as instituições próprias ao feudalismo, evitou esses problemas, mas a decadência do catolicismo – na qual se encontra a degeneração doutrinária e moral dos sacerdotes – levou-o a abandonar essas preocupações e a desenvolver os instintos fundamentais de sua doutrina; o protestantismo desenvolveu ainda mais esses traços doutrinários. Cf. também a esse respeito Laffitte (1897) e, sobre a origem católica (ou, de maneira geral, cristã) do individualismo moderno, Dumont (1992).

²²⁵ É fácil perceber aí o mesmo raciocínio aplicado por Tocqueville para deduzir as consequências políticas de sua concepção societal da democracia – aliás, nesse caso, com os mesmos resultados.

²²⁶ “O dogma da igualdade, véu ordinário do instinto dominador, não é menos revolucionário entre os povos que entre os indivíduos: ali ele desvia mais do concurso habitual”.

mandavam em seus súditos devido a mandatos concedidos pelos deuses: dessa forma, os governantes deviam prestar contas em última análise apenas a deus, não a seus povos. Esse tipo de raciocínio, como sabemos, foi aplicado de maneira clara nas monarquias absolutas e foi exposto e desenvolvido por autores como Jacques Bossuet, Joseph de Maistre e Louis de Bonald. Opondo-se à soberania divina, desenvolveu-se a soberania popular, em que uma entidade abstrata chamada “Povo” detém o poder soberano, isto é, a capacidade de conduzir temporalmente a nação e elaborar as suas leis; nesse esquema, os governantes são agentes executivos que meramente aplicam a vontade da entidade “Povo”, devendo prestar-lhe contas e podendo sofrer a remoção do poder a qualquer instante.

Embora critique duramente o dogma da soberania popular, Comte reconhece que em si ele foi necessário para a crítica à soberania divina, desempenhando, assim, um papel positivo. Mas, além disso, o principal condensador desse dogma, Rousseau – cujos talentos eram muito mais literários que filosóficos – teve o importante papel de desenvolver o poderoso estímulo para a derrubada final do antigo regime na França (COMTE, 1975, p. 456-458).

De maneira mais específica, convém notar que o Positivismo rejeita sem hesitações o dogma da soberania popular, embora aceite o que há de útil e proveitoso nele; em termos gerais, esse dogma autoriza, de maneira crítica e revolucionária, o recurso habitual à insurreição popular contra os governantes: para Comte, as insurreições, embora legítimas em certos casos, devem sempre ser situações extremas e excepcionalíssimas, tanto devido à ruptura da normalidade quanto devido ao necessário uso da violência implicados (COMTE, 1929, v. I, p. 134-135). Como argumentou o discípulo direto de Augusto Comte, Pierre Laffitte (1889, p. 43-55), a noção de “Povo” é caracteristicamente metafísica: é uma pura abstração, impassível de ter uma sede real determinada; a sua “vontade” – sempre arbitrária, ilimitada e, daí, caprichosa – é impassível de erros, atribuindo a si a infalibilidade recusada ao papa e à soberania divina; além disso, a nebulosa “vontade geral” de Rousseau não oferece melhores condições de verificação ou, o que é mais importante, de realização prática.

É necessário distinguir dois sentidos até aqui confundidos no que se refere à soberania popular: um é *político* e aplicável a certos casos; o

outro é *moral* e aplicável a *todos* os casos. O sentido político consiste na vigilância e na fiscalização do público relativamente às ações governamentais; em alguns casos gerais, que envolvem diretamente a existência da comunidade e são mais ou menos simples, o comum do povo é capaz de avaliar e criticar com certa competência as questões envolvidas: declarações de guerra, decisões de tribunais e assim por diante. Mas, além desses casos de evidente generalidade, o povo não tem competência e não lhe podem ser atribuídos poderes decisórios, sob os mais variados riscos (políticos, técnicos, morais etc.).

Já o sentido *moral* da soberania popular é plenamente incorporável ao Positivismo; devido à importância da questão, mais uma vez faremos uma citação extensa:

“Sous le second aspect, l’interprétation normale de la prétendue souveraineté du peuple se réduit à l’obligation fondamentale de diriger toute l’existence sociale vers le bien commun, doublement relatif, d’ordinaire, à la masse prolétaire, soit en vertu de son immense supériorité numérique, soit surtout d’après les difficultés propres à sa destinée naturelle, qui exige une sollicitude artificielle, peu nécessaire ailleurs. Mais, ainsi conçue, cette notion, essentiellement républicaine, se confond avec la base universelle de la vraie morale, la prépondérance directe et continue de la sociabilité sur toute personnalité. Le positivisme est tellement apte à se l’incorporer, qu’elle y devient, comme ce discours [*Discours préliminaire*] l’a déjà prouvé, le principe unique de sa systématisation totale, même spéculative. En s’appropriant à jamais ce grand précepte social, dont l’esprit métaphysique dut être, depuis la décadence du catholicisme, l’organe provisoire, il [le positivisme] le purifie définitivement de toute inspiration anarchique”²²⁷ (COMTE, 1929, v. I, p. 136-137).

²²⁷ “Sob o segundo aspecto, a interpretação normal da pretendida soberania do povo reduz-se à obrigação fundamental de dirigir toda a existência social para o bem comum, duplamente relativo, de ordinário, à massa proletária, seja em virtude de sua imensa superioridade numérica, seja sobretudo devido às dificuldades próprias ao seu destino natural, que exige uma

Em outras palavras, se por um lado não cabem diretamente ao povo as decisões políticas cotidianas, a ele cabe a vigilância permanente do uso do poder pelos governantes, seja como corpo de cidadãos, seja como principal afetado pelas decisões práticas. Assim, deixado de lado o conteúdo político da “soberania popular” – que é anárquico –, o seu conteúdo moral é plenamente republicano; aliás, essa transformação em sentido apenas moral não diminuirá a importância da supervisão popular do poder, mas aumentá-la-á.

Rosanvallon (2006) traça rapidamente a história da palavra “democracia”, indicando algumas fases de sua evolução, desde o Iluminismo até Tocqueville. Desse artigo pode-se extrair que, na passagem dos séculos XVIII para XIX, essa palavra resumiu em si três conceitos e processos que anteriormente estavam separados e que se realizavam por vias diversas: 1) um princípio de legitimação política, 2) um processo de seleção dos governantes e 3) o sufrágio universal. De acordo com o relato de Rosanvallon, nem sempre esses três elementos estiveram conjugados pelos teóricos da democracia; em alguns casos – especificamente no de Tocqueville – nenhum deles comparecia²²⁸. Comte, por seu lado, percebia-os mais ou menos todos na democracia, embora desse ênfase ao aspecto da legitimação, que foi o que examinamos há pouco. Desenvolveremos nas próximas seções deste capítulo os aspectos institucionais de seleção dos governantes para o Positivismo, mas devemos ainda consagrar, nesta seção, algumas

solicitude artificial, pouco necessária alhures. Mas, concebida assim, essa noção, essencialmente republicana, confunde-se com a base universal da verdadeira moral, a preponderância direta e contínua da sociabilidade sobre toda personalidade. O Positivismo é tão apto a incorporá-la a si que ela tornar-se-á, como este discurso [*Discurso preliminar*] já o provou, o princípio único de sua sistematização total, mesmo especulativa. Apropriando-se para sempre desse grande preceito social, de que o espírito metafísico deveu ser, após a decadência católica, o órgão provisório, ele [o Positivismo] purifica-o definitivamente de toda inspiração anárquica”.

²²⁸ Os três elementos são de caráter *político*: para Tocqueville, a democracia não consiste em uma realidade política, em um *regime político*, mas em uma realidade *social*, caracterizada pela igualdade de condições dos indivíduos. Sem propriamente desmerecer a eventual realidade política da democracia, para Tocqueville era possível existir democracias autoritárias, ou seja, sociedades democráticas com regimes autoritários – ele exemplificaria isso com o Terror de Robespierre e com o II Império francês, de Luís Napoleão. De qualquer forma, a democracia toquevilleana, sua “igualdade de condições”, consiste muito mais no fim da sociedade estamental, de castas, que em qualquer outra coisa: a *substância* dessa última formulação (embora não exatamente as palavras) poderia ser subscrita por Augusto Comte.

considerações a respeito de duas instituições políticas da democracia, conforme vistas por A. Comte: o voto e os direitos.

Tomando como pano de fundo as críticas já feitas ao caráter metafísico da democracia, é possível entender, e simplificar, a discussão sobre direitos e votos. Neste contexto, os “direitos” são os “direitos naturais”, elaborados em contraposição aos “direitos divinos”; não se trata, portanto, do ordenamento jurídico, do conjunto das leis e das possibilidades de ação individual e coletiva prescritas e facultadas pela legislação. Essa confusão, aliás, é um dos motivos do sucesso desse linguajar, pois que se passa, implícita ou explicitamente, das postulações metafísicas para o ordenamento concreto, subentendendo-se com isso que, de alguma forma, o corpo empírico de leis surge e deve justificar-se por meio dos princípios puramente abstratos, anistóricos e antissociológicos.

Os direitos naturais, ou “direitos humanos”, foram constituídos juntamente com a idéia da soberania popular, de modo a retirar dos reis a justificativa que eles tinham para suas ações, da mesma forma que sua capacidade de ação política. Deixando de lado a forma, que passa de teológica para metafísica, isto é, de baseada na vontade dos deuses para a vontade de abstrações personificadas (no caso, o “Povo”), o conteúdo dos direitos naturais é o mesmo que o dos direitos divinos, no sentido de que ambos são arbitrários, todo-poderosos e absolutos – aliás, como as “vontades” e as “causas” mobilizadas pelas concepções teológico-metafísicas da realidade (cf. COMTE, 1929, v. I, p. 361; v. II, p. 87). É bem verdade que os direitos naturais realizam a tarefa destrutiva de minar o arbítrio monárquico, ao sujeitar os reis à vontade do povo; mas só o fazem substituindo o arbítrio dos reis pelo dos povos (ou melhor, do “Povo”)²²⁹.

²²⁹ Ou, como sintetizou Rodolfo Paula Lopes (1981, p. 323), “A la souveraineté royale s’oppose la souveraineté populaire; à la hiérarchie fondée sur la naissance le dogme de l’égalité; à la infaillibilité papale et à la discipline spirituelle de l’Église, la liberté illimitée de conscience, qui autorise pontentiellement tout individu à devenir un réformateur; aux droits de source divine, les droits de l’homme” (“À soberania real opõe-se a soberania popular; à hierarquia fundada sobre o nascimento, [opõe-se] o dogma da igualdade; à infalibilidade papal e à disciplina espiritual da Igreja [Católica], [opõem-se] a liberdade ilimitada de consciência, que autoriza potencialmente todo indivíduo a tornar-se um reformador; aos direitos de origem divina, [opõem-se] os direitos humanos”).

Dessa forma, a noção de “direitos”, para Comte, é especialmente daninha, pois consagra o mais completo egoísmo, seja ele pessoal, seja ele coletivo (familista, classista, nacional etc.). De que forma? O direito é uma relação entre dois sujeitos, em que o detentor do direito goza de um privilégio que deve ser atendido imediatamente pelo outro, assim que for exigido, independentemente de quaisquer outras considerações; em outras palavras, os direitos somente *exigem*, mas não provêm nem retribuem nada; além disso, considerando que os “direitos naturais” são fruto da pura abstração, eles podem ser o mais completamente arbitrários²³⁰. Enquanto eles limitaram-se ao combate aos direitos divinos, a arbitrariedade dos “direitos humanos” esteve limitada e, de qualquer forma, cumpriram um papel positivo: mas, a partir do momento em que a atividade destruidora completou-se, os direitos naturais perderam seus sentido e foco, completamente inadequados para orientar as relações sociais de maneira normal e positiva (COMTE, 1929, v. I, p. 361)²³¹.

Em oposição aos direitos humanos, o Positivismo propõe os *deveres*, que são relações mútuas, de todos para com todos, em que cada um deve cumprir com suas obrigações familiares, cívicas e – aí sim – humanas: a noção de deveres, para Comte, dessa forma, é 1) baseada na realidade social, 2) relacional, 3) coletiva e 4) permite o desenvolvimento do altruísmo. É nesse princípio – resumido na idéia de que ninguém tem nenhum direito além do de cumprir seus deveres – que o fundador do Positivismo propõe fundar a moral universal, isto é, própria ao estado definitivo do ser humano e comum a toda a humanidade; além disso, os deveres não são relativos apenas aos seres humanos vivos entre si, mas estendem-se para as existências subjetivas,

²³⁰ Há outro problema derivado da idéia de “direitos naturais”: a pretensão, tão cara aos juristas, de que a sociedade é feita pelas leis, isto é, de que basta mudar as leis para que a sociedade mude de maneira correspondente, como se a sociedade fosse matéria plástica a ser livremente moldada pelos “legisladores”. Embora, sem dúvida, as leis tenham sua importância e seu peso, ao constrangerem alguns comportamentos e incentivarem outros, elas não criam a sociedade; aliás, como se sabe, as leis têm que corresponder à organização geral da sociedade para valerem, para terem eficácia. Essa ilusão legiferante, de caráter metafísico, é o motivo por que tantas leis no Brasil “não pegam”.

²³¹ Nesse sentido, aliás, argumentamos em Lacerda (2009c) que qualquer projeto de sociedade mais justa e, principalmente, mais *fraterna* que pretenda basear-se na noção dos “direitos” é incoerente e está fadado ao fracasso.

isto é, para a continuidade humana, ultrapassando a mera solidariedade (COMTE, 1929, v. II, p. 103; v. IV, p. 342).

No que se refere ao ordenamento jurídico, há o problema da justificação das leis pelos direitos naturais; para isso, Comte considera que os indivíduos devem ter as garantias necessárias para o cumprimento de suas responsabilidades e obrigações: surgindo da reciprocidade de deveres, as garantias individuais fornecem os equivalentes morais dos direitos, sem os seus perigos políticos (COMTE, 1929, v. I, p. 361). Entre essas garantias, como vimos, estão as várias liberdades, vistas como condições e resultado da vida coletiva e individual²³². Pierre Laffitte sintetizou essas perspectivas como segue:

“Auguste Comte a défini le devoir: le *devoir* est la fonction accompli par un organe libre. Ce théorème est profonde et caractérise la vraie destination du devoir, qui est l’accomplissement d’une fonction sociale ou domestique, par un être conscient, que en comprend plus ou moins bien la nature et les conditions. Cette définition reste néanmoins insuffisante, car elle ne tient pas compte d’un caractère, que les légistes et les philosophes ont toujours constaté, comme inhérent à la notion du devoir: celui de l’obligation. Il faut aller plus loin et reconnaître qu’au caractère de *l’obligation* doit se joindre celui de *l’effort sur soit-même*, qui lui est corrélatif”²³³ (LAFFITTE, 1892a, p. 30; grifos no original).

²³² Comte usa a expressão “garantias individuais” no lugar da palavra “direitos”. Supomos – e este comentário é apenas uma hipótese, haja vista não termos encontrado em sua obra maiores indicações a respeito – que tenha haurido essa noção da teoria das “garantias” proposta por Benjamin Constant. Sobre as idéias de Benjamin Constant a respeito, cf. Matteucci (1994, p. 250-251).

²³³ “Augusto Comte definiu o dever: o *dever* é a função realizada por um órgão livre. Esse teorema é profundo e caracteriza a verdadeira destinação do dever, que é a realização de uma função social ou doméstica, por um ser consciente, que compreende mais ou menos bem a sua natureza e as suas condições. Essa definição permanece, entretanto, insuficiente, pois ela não leva em conta um aspecto, que os legistas e os filósofos sempre constataram, como inerente à noção de dever: o da obrigação. É necessário ir mais longe e reconhecer que ao caráter de *obrigação* deve-se juntar o do *esforço sobre si mesmo*, que lhe é correlativo”.

Veremos no próximo capítulo as teorias comtianas da propriedade e da luta de classes, mas podemos aqui adiantar alguns elementos. A noção de direitos – em particular na época de Comte – causava problemas sobretudo no que se referia à propriedade (privada): como ela era, e ainda é, justificada por meio dos direitos e esses “direitos” são absolutos e individualistas, a própria instituição da propriedade torna-se absoluta e individualista, o que impede o seu controle social e a solução dos problemas materiais da sociedade. Em meados do século XIX o absolutismo da propriedade era muito mais acentuado que neste início do século XXI; a crítica a ela e as propostas de sua extinção pelos vários grupos do que chamamos hoje de “esquerda”, mas que eram denominados por Comte de “comunistas”, criavam situações bastante tensas e virtualmente insolúveis. Os proletários, para criticar o direito absoluto dos grandes proprietários, propunham por sua vez os seus próprios direitos: mas, para o fundador do Positivismo, esse era um remédio inútil para os problemas enfrentados; em seu lugar, dever-se-ia afirmar o caráter social da propriedade e os deveres que os grandes proprietários têm para com a sociedade. Dessa forma, o proletariado não precisaria renunciar aos seus direitos, mas apenas deixar de exigí-los e de exercê-los, tornando-os desnecessários (COMTE, 1929, v. I, p. 151). Aliás, como vimos no capítulo anterior, o proletariado deveria substituir a ação política direta e violenta em favor dos (seus) direitos pela ação politicamente indireta, de caráter moral e pacífico, juntamente com o sacerdócio, no sentido de modificar o sentido da propriedade:

“La principale amélioration, celle qui doit bientôt développer et consolider toutes les autres, consiste dans le noble office social ainsi conféré directement aux prolétaires, désormais érigés en auxiliaires indispensables de la puissance spirituelle. Cette immense classe, qui, depuis sa naissance au moyen âge, était restée extérieure à l’ordre moderne, y prend alors la vraie position qui convient à sa nature propre et au bien commun. A leurs fonctions spéciales, tous ses membres joignent enfin une haute participation habituelle à la vie publique, destinée à compenser les inconvénients inévitables de leur situation privée. Loin de troubler l’ordre fondamental, une telle coopération populaire en constituera la plus ferme garantie, par cela même qu’elle ne sera

point politique, mais morale. Telle est donc la transformation finale que le positivisme opère dans la manière dont l'esprit révolutionnaire a conçu jusqu'ici l'intervention sociale des prolétaires. *A l'orageuse discussion des droits, nous substituons la paisible détermination des devoirs. Les vains débats sur la possession du pouvoir sont remplacés par l'examen des règles relatives à son sage exercice*²³⁴ (COMTE, 1929, v. I, p. 151; sem grifos no original)²³⁵.

“[...] Les efforts directs des philosophes et des prolétaires pour transformer enfin les débats politiques en transactions sociales, en faisant dignement prévaloir les devoirs sur les droits”²³⁶ (COMTE, 1929, v. I, p. 207).

O conjunto dessas propostas é, como vimos quando tratamos da noção de “república”, subordinar a política à moral: para Augusto Comte, uma das condições para isso ocorrer é a substituição dos “direitos (naturais)” pelos deveres. Aliás, de modo mais amplo, convém notar que uma das preocupações centrais do Positivismo é substituir os meios políticos pelos meios morais, o que equivale a passar o emprego dos meios violentos e impositivos pelos meios pacíficos e de aconselhamento: essa mudança corresponde, de modo geral, à afirmação

²³⁴ “A principal melhoria, aquela que em breve deve desenvolver e consolidar todas as outras, consiste no nobre ofício social assim conferido diretamente aos proletários, doravante erigidos em auxiliares indispensáveis da potência espiritual. Essa imensa classe, que, depois de seu nascimento na Idade Média, permaneceu exterior à ordem moderna, assumirá então a verdadeira posição que convém à sua natureza própria e ao bem comum. A suas funções especiais, todos os seus membros acrescentarão enfim uma alta participação habitual na vida pública, destinada a compensar os inconvenientes inevitáveis de sua situação privada. Longe de atrapalhar a ordem fundamental, uma cooperação popular desse tipo constituir-lhe-á a mais firme garantia, pois não será política, mas moral. Tal é, assim, a transformação final que o Positivismo opera na forma como o espírito revolucionário concebeu até aqui a intervenção social dos proletários. *À tempestuosa discussão dos direitos, nós substituiremos a pacífica determinação dos deveres. Os vãos debates sobre a posse do poder serão trocados pelo exame das regras relativas ao seu sábio exercício*”.

²³⁵ A referência no final desse trecho é ao poder, mas evidentemente ele pode, e deve, ser estendido também à propriedade (que, afinal de contas, também é uma forma, ou fonte, de poder).

²³⁶ “[...] Os esforços diretos dos filósofos e dos proletários para transformar enfim os debates políticos em transações sociais, fazendo dignamente prevalecer os deveres sobre os direitos”.

da positividade e à ultrapassagem da metafísica sociopolítica. Mais: os deveres, bem como todas as regras morais, *não podem* transformar-se em regras políticas, sob o perigo de tornarem-se opressivas (COMTE, 1929, v. IV, p. 123).

O último elemento específico da “democracia” que devemos considerar nesta seção é o voto. Trataremos dele porque, como Ronsavallon (2006) indicou, a idéia de sufrágio universal liga-se à de democracia, o que era ainda mais forte no século XIX; entretanto, como nas próximas seções deste capítulo abordaremos as questões institucionais do projeto político de Comte, seremos relativamente sumários no tema do voto.

O voto é um expediente naturalmente resultante dos dogmas da liberdade absoluta de consciência, da igualdade e da soberania popular: de acordo com esses dogmas, como todos os indivíduos são iguais entre si e igualmente capazes de opinar sobre o que quer que seja; como todos exigem a mesma dignidade decisória e como o poder emana do “Povo”, isto é, do conjunto desses indivíduos oniscientes e onipotentes, a escolha dos governantes só pode ocorrer por meio de um critério puramente numérico, que é o voto. Em contraposição a tais idéias, argumenta Comte que, considerando que os titulares das funções exercidas são os mais adequados para julgar as condições de funcionamento e de exercício dessas funções, o resultado é que o sufrágio é uma instituição anárquica e revolucionária, no sentido de que mina o poder dos governantes, ao submetê-los aos inferiores e a todos aqueles que são incapazes de avaliar adequadamente, em termos morais, intelectuais e práticos, aquilo sobre o que decidem.

Entretanto, curiosamente, face à existência e à consagração do sufrágio, o fundador do Positivismo considera que ele deve permanecer. Para isso, são necessárias três modificações (COMTE, 1929, v. IV, p. 394-395):

1. o início cívico: para votar e ser votado, o cidadão deve ter pelo menos 28 anos de idade, a fim de que um instrumento relativo à organização da vida cívica seja utilizado pelos membros efetivos da vida cívica com plena responsabilidade²³⁷;

²³⁷ O limite específico de 28 anos tem a seguinte justificativa: para Comte, após o período de

2. cada eleitor deve assumir plena responsabilidade por seu voto, tornando-o público;
3. deve-se estabelecer a possibilidade de delegação pessoal de cada eleitor, de modo a poder transferir-se para outrem a capacidade de votar.

A delegação do voto permite que surjam chefes investidos da confiança política popular; ao mesmo tempo, os eleitores que efetivamente, isto é, *ativamente* exercerem o voto serão reconhecidos como mais capacitados para o seu exercício, seja por terem maior interesse nas questões envolvidas nas eleições, seja porque os demais cidadãos reconhecem neles capacidades gerais (morais, intelectuais, práticas). Com isso, será possível garantir o máximo de moralidade que o voto permite, ao mesmo tempo que se reconhecerá a necessidade de concentrar o comando.

Um aspecto de importância central é que o Positivismo não prega a extinção completa do voto, embora advogue, com toda clareza, o máximo de restrição em seu uso: essas modificações no sufrágio foram propostas inicialmente no *Discurso sobre o conjunto do Positivismo*, assim como no *Relatório* da Sociedade Positivista destinado a avaliar o governo provisório da II República – ambos de 1848 –; foram depois reafirmadas no volume IV do *Sistema de política positiva*, de 1854, e no *Apelo aos conservadores*, de 1855. Ao mesmo tempo, por “máximo de restrição” não se entende aqui expedientes como o voto censitário, mas, por um lado, que o seu caráter metafísico (dado pelo seus elementos de individualismo e de liberdade absoluta de consciência) seja restringido (com a delegação e a publicidade) e, por outro lado, que as ocasiões em que seja empregado também diminuam (com o fim dos mandatos fixos para os governantes). Desse modo, considerando as mudanças sugeridas, o sufrágio deve ser sempre universal, isto é, *aberto à universalidade dos*

educação moral e intelectual, que se estende da primeira infância até o fim da adolescência, cada cidadão deve ter um período de aprendizagem e experimentação práticas, de modo a poder decidir-se com clareza e segurança a respeito de qual carreira, ou ofício, seguirá em sua vida; esse período encerra-se aos 28 anos, que marcam o ingresso efetivo de cada cidadão na *citê*, em que cumpre suas obrigações e *assume plenamente os deveres*, isto é, *as responsabilidades por suas ações e decisões* (cf. COMTE, 1929, v. IV, p. 125-126).

cidadãos. O resumo dessas considerações é que o voto não é um direito individual, mas uma função social, a ser desempenhada livremente e com responsabilidade pelos cidadãos que se julgarem e que sejam julgados pelos demais como aptos para tal (cf. SOCIÉTÉ POSITIVISTE, 1981b, p. 297).

Uma última observação, antes de concluirmos estes comentários. Veremos nas próximas seções que, para Comte, a pregação democrática liga-se a esforços “niveladores” (isto é, igualitaristas) e é feita por indivíduos que almejam o poder e não propriamente o bem-estar coletivo: esses indivíduos são os “letrados” – aqueles que têm uma certa erudição, grande capacidade retórica, muita ambição e pouco devotamento social, o que os faz procurar o parlamentarismo –, cuja origem social é especificamente burguesa. Em oposição a eles estão os próprios proletários, que desejam a dignidade e a liberdade, não o igualitarismo, o individualismo e o egoísmo; ainda segundo Comte, para os proletários, a fiscalização do exercício e das aplicações do poder é muito mais importante que o seu uso direto: esse regime de liberdade e responsabilidade é a sociocracia, não a democracia (COMTE, 1899, p. 146-154).

Os elementos considerados por Augusto Comte para sua crítica à “democracia”, como se vê, referem-se à formulação dessa idéia vigente nos séculos XVIII e XIX; embora sem dúvida alguma o que se entendeu por democracia no século XX e entende-se em parte ainda hoje, no início do século XXI, tenha elementos em maior ou menor quantidade desse conceito rousseauiano, vê-se que a crítica de Comte a ele não torna o fundador do Positivismo um algoz das liberdades públicas ou das responsabilidades públicas e privadas: de maneira mais direta, *não é aceitável no caso do Positivismo a equivalência atual entre “não-democratismo” e “autoritarismo”*.

7.2. Preparação moral da vida política

Para seguirmos adiante, é mister lembrarmos o objeto de cada um dos quatro volumes do *Sistema de política positiva*:

- I. *Discurso preliminar sobre o conjunto do Positivismo, fundamentos cosmológicos e biológicos da Sociologia e quadro da alma humana;*

- II. Estática Social (apresentando o conjunto do estado normal);
- III. Dinâmica Social (com as teorias do fetichismo, da teocracia, da tríplice transição ocidental e da transição revolucionária após a Idade Média);
- IV. “Quadro sintético do porvir humano” e opúsculos de juventude.

Considerando o volume I uma introdução geral à obra, com a análise da natureza humana, além de uma apresentação prévia do Positivismo, os outros três volumes constituem uma progressão lógica: o volume II expõe os elementos comuns a todas as sociedades e como eles devem constituir-se no estado normal; o volume III apresenta o progresso humano, com a análise da combinação dos vários elementos da Estática Social ao longo da história. De posse do estudo da natureza humana e da sua evolução histórica, o volume IV dedica-se a sistematizar as instituições do estado normal, bem como os vários passos da transição até ele: é no conjunto de instituições transitórias e permanentes que se pode, e deve, falar-se em questões institucionais para o Positivismo.

A primeira observação geral é que a atividade prática para o Positivismo é o principal ministro dos sentimentos, não a inteligência: o melhor guia para desenvolver e orientar os sentimentos altruístas são as relações desenvolvidas no âmbito cívico, o que inclui, por definição, a política, mas também, para o que nos interessa, as relações econômicas. A inteligência, nesse caso, encontra-se subordinada aos outros dois âmbitos humanos, com a responsabilidade de esclarecer as condições de realização dos sentimentos pela via prática; com isso, isto é, com essa dupla de subordinações, é possível que o altruísmo seja estimulado, que a atividade seja pacífica e que a inteligência seja geral, ao mesmo tempo que se evitam as divagações mentais e as tentativas de a inteligência assumir o poder (a “pedantocracia”).

Mais do que isso: a atividade altruísta coletiva – no caso, orientada para objetivos verdadeiramente coletivos – evita que os sentimentos desviem-se para o misticismo e que a inteligência busque o ascetismo. Em consequência disso, a atividade prática não apenas é um âmbito específico e com méritos próprios de realização humana como

também é o principal garante da unidade do homem e do equilíbrio entre os diversos elementos da natureza humana; é claro que esses comentários pressupõem que a Humanidade já se encontre no estado normal, de sorte que essas considerações são ao mesmo tempo *descritivas* e *prescritivas*: elas constituem um ideal ou, como veremos adiante, uma “utopia positiva”.

A condição geral para que se realizem todas essas prescrições é que ocorra a separação dos dois poderes e em que seja possível que o ser humano torne-se cada vez mais sensível aos conselhos, aos valores e às idéias para pautar e regular sua conduta – o que é a mesma coisa que afirmar que a educação deve tornar-se preponderante na condução da Humanidade. Desse modo, o poder Espiritual deve assumir com clareza uma importante posição na sociedade e, como requisito e corolário da separação entre os dois poderes, deve assumir plenamente a responsabilidade pela educação: isso pressupõe, é claro, um sacerdócio positivo, capaz de interpretar e regular a sociedade humana de acordo com perspectivas humanas, ao mesmo tempo que assume algumas das tarefas que até então foram confiadas ao Estado²³⁸.

Em virtude da importância que tanto o poder Espiritual quanto a educação apresentam em si mesmos e em relação à vida cívica, Augusto Comte desenvolve uma série de considerações sobre suas constituições; entretanto, podemos deixá-las de lado nesta pesquisa, pois não nos apresentam maior importância além do que dissemos²³⁹.

Ainda assim, há alguns elementos tanto do sacerdócio quanto da educação que devem ser assinalados, em virtude de sua importância política. O primeiro é que, ainda como consequência da separação dos

²³⁸ *De modo geral*, as prescrições de Augusto Comte são tão válidas para os dias atuais quanto para sua época: mas, nesse caso, importa realçar que o “poder Espiritual” a que ele refere-se é positivista, isto é, humanista e científico, em substituição às pedagogias teológicas e metafísicas. Isso é importante porque até fins do século XIX a Igreja Católica detinha o monopólio, ou quase monopólio, da educação na França (cf. AGULHON, 1991; NICOLET, 1994, cap. 6-7).

²³⁹ Sobre a constituição específica do poder Temporal (exigências morais e intelectuais, seleção, preparação etc.), cf. Comte (1929, v. IV, p. 253-258); sobre a educação (fases, destinações, exigências específicas etc.), cf. Comte (1929, v. IV, p. 258-272). Dois extensos estudos sobre a educação no Positivismo, denominada por Augusto Comte de “Moral Prática”, são os de Lagarrigue (1944) e de Arbousse-Bastide (1957).

dois poderes e da natureza específica de cada um desses poderes, são os sacerdotes da Humanidade os únicos que podem representar junto à população objetiva as duas populações subjetivas (o passado e o futuro): isso aumenta tanto a sua *dependência objetiva* às forças materiais quanto seu *ascendente subjetivo* como regulador da sociedade. Em segundo lugar, o ensino deve ser sempre público e universal, mesmo e principalmente para os ricos, ao passo que o ensino privado deve desacreditar-se²⁴⁰. Em terceiro lugar, a ação do poder Espiritual, incluída aí sua atividade pedagógica, deve ocorrer sempre sem opressão temporal e visando à unidade e ao viver para outrem (COMTE, 1929, v. IV, p. 258-260):

“L’éducation positive institue l’unité réelle, en nous apprenant à vivre pour autrui. Destinée à nous adapter au service continu du Grand-Être, elle reste surtout morale, même en devenant intellectuelle. Fondée sur l’existence naturelle des penchants sympathiques, elle leur subordonne les instincts personnels, pendant l’âge où la prépondérance spontanée de ceux-ci se trouve assez contenue d’après l’intervention providentielle qui nous dispense d’activité”²⁴¹ (COMTE, 1929, v. IV, p. 260).

O aspecto moral da educação não se liga apenas ao desenvolvimento do altruísmo e à compressão do egoísmo, mas também à compreensão de que o ser humano é dominado por uma série de

²⁴⁰ Curiosamente, Comte prevê uma “legítima e sábia emulação” entre as escolas: essa forma branda de concorrência serviria tanto para estimular o desenvolvimento coletivo das instituições de ensino quanto para evitar uma disputa daninha entre elas (e, em consequência, para os hábitos altruístas dos alunos) (cf. COMTE, 1929, v. IV, p. 259).

²⁴¹ “A educação positiva institui a unidade real, ensinando-nos a viver para outrem. Destinada a adaptar-nos ao serviço contínuo do Grande Ser, ele permanece sobretudo moral, mesmo tornando-se intelectual. Fundada sobre a existência natural dos pendores simpáticos, ela subordina-lhes os instintos pessoais, durante a idade em que a preponderância espontânea destes encontra-se contida o suficiente devido à intervenção das providências que nos dispensam da atividade”.

Importa notar que essas “providências” consistem na mãe e no sacerdote, responsáveis pelos ciclos pedagógicos de cada cidadão até os 21 anos, divididos em duas partes septenais, uma privada e estética, ministrada pela mãe, outra pública e enciclopédica, ministrada pelo sacerdote.

fatalidades que cumpre 1) modificar com sabedoria quando é possível e 2) submeter-se a elas com dignidade quando não for possível modificá-las. Essas fatalidades referem-se sucessivamente às ordens cósmica, biológica, social e individual. Desse modo, o Positivismo desenvolve a demonstração a fim de permitir uma submissão digna à realidade, isto é, uma submissão voluntária e principalmente ativa, ao mesmo tempo que evitando a crítica incessante ou estéril. Para Comte, o ensino enciclopédico não estimula a vaidade nem o orgulho mas, ao contrário, desenvolve a humildade, face ao contraste entre os problemas e as dificuldades enfrentadas pelo ser humano e a fraqueza de nossos recursos disponíveis, além de descartar as pesquisas que dissimulam essas dificuldades e que, portanto, são ociosas. O ensino doméstico, com a mãe, prepara e o público, com o sacerdote, completa a consagração de cada criança ao serviço da Humanidade; o primeiro desenvolve a submissão voluntária pelos afetos e o outro a submissão forçada à realidade externa, em uma disciplina em que a veneração e a necessidade auxiliam-se mutuamente. Nesse sentido, o ensino que não tenda ao ensino da Moral deve ser descartado, pois estimula a discussão sem ensinar a submissão.

Após a educação moral e enciclopédica, cada cidadão deve ser preparado para a vida prática, de modo a consolidar as preparações prévias e evitar seus desvios. Enquanto os estudos privado e público permitem apreciar a família e a Humanidade, a pátria é conhecida na atividade prática, após os estudos afetivo e intelectual. O conjunto dessas instituições pedagógicas é fazer cada cidadão viver para outrem e permitir o aperfeiçoamento das instituições criadas por meio da vontade humana com base nas leis naturais:

“Quand l'éducation positive n'a point avorté, nous y devenons aptes à vivre pour autrui, d'après l'irrévocable avènement de la véritable unité. Nous avons appris à respecter l'ordre extérieur comme la base de l'ordre humain, mais en y voyant le domaine continu de l'activité collective. Son appréciation toujours empirique nous dispose davantage à le modifier; et sa régularité, due seulement à sa simplicité, nous pousse à rendre les institutions de la volonté plus parfaites que les lois de la fatalité. Convaincus que notre union peut seule adoucir ce joug, nous attachons plus de prix

aux sentiments que la fondent qu'aux résultats qu'elle produit, vu l'insuffisante sécurité de notre existence, individuelle et même collective”²⁴² (COMTE, 1929, v. IV, p. 271-272).

Por outro lado, a destinação moral e política do ensino positivo permite que se constitua uma “utopia positiva”, que serve para inspirar a ação prática e orientá-la; com essa utopia positiva, as utopias perdem o caráter perturbador que tiveram até então. A orientação surgida a partir da utopia positiva almeja o aperfeiçoamento humano em seus vários âmbitos: principalmente o moral, sem dúvida, mas também o físico, o mental e, claro, o social. Mais do que isso: as boas utopias não são apenas grandes idealizações, mas consistem em antecipações do que ocorrerá: Comte exemplifica com as idéias de Henrique IV, dos quacres e de Leibinz sobre a paz ocidental, ao passo que qualifica de “retrogradação anárquica” a “república” de Platão (mas atribui qualificativos semelhantes a Proudhon e aos autores que Marx chamou de “socialistas utópicos”: Saint-Simon, Fourier e R. Owen) (COMTE, 1929, v. IV, p. 304-305).

“Telle est la théorie, à la fois historique et dogmatique, des utopies positives, où la poésie et la philosophie doivent mieux concourir que dans les utopies théologiques et métaphysiques, puisque le relatif y succède à l'absolu. Cette théorie devient ici le complément de celle de la religion, en résumant l'unité réelle par une limite idéale, où viennent spécialement converger les vœux, les projets, et les tentatives propres au perfectionnement continu de notre triple nature. Pour mieux instituer ce ralliement, il faut lui spécifier un seul but, sauf à le renouveler quand il se trouverait atteint; ce qui sera toujours possible, vu l'immense domaine de la providence humaine,

²⁴² “Quando a educação positiva não se aborta, tornamo-nos aptos a viver para outrem, a partir do irrevogável surgimento da verdadeira unidade. Aprendemos a respeitar a ordem exterior como a base da ordem humana, mas vendo nesta o domínio contínuo da atividade coletiva. Sua apreciação sempre empírica dispõe-nos mais a modificá-la; sua regularidade, devida somente à sua simplicidade, conduz-nos a tornar as instituições da vontade mais perfeitas que as leis da fatalidade. Convencidos de que nossa união pode somente adoçar esse jugo, concedemos maior importância aos sentimentos que a fundam que aos resultados que ela produz, haja vista a insuficiente segurança de nossa existência, individual e mesmo coletiva”.

à peine ébauchée jusqu'ici, même envers le milieu”²⁴³ (COMTE, 1929, v. IV, p. 275).

Considerando que o conceito que condensa e personifica os esforços sociais e morais do Positivismo é a figura da Humanidade, a utopia positiva deriva dela: é a “utopia da Virgem Mãe”, em que uma mulher imaculada dá à luz uma criança: a providência moral da Humanidade, pura, dá origem ao futuro. Desenvolvendo longamente os aspectos físicos, morais e sociais dessa bela idéia, o fundador do Positivismo considera que a utopia da Virgem Mãe é o resumo sintético da Religião da Humanidade: com ela, ao mesmo tempo que se busca o desenvolvimento moral individual ao ter-se um modelo para veneração, tem-se também um padrão para o aperfeiçoamento social, com a representação do presente e do passado gerando e cuidando do futuro. O interessante é que essa utopia não é exclusivamente social ou política, mas transmite, de fato, uma idéia de “unidade humana”, ao englobar vários âmbitos em uma única idealização (cf. COMTE, 1929, v. IV, p. 276-279)²⁴⁴.

Passemos aos governos humanos, temporal e espiritual. Para o fundador do Positivismo, a disciplina humana exige o concurso de ambos, mas em uma sociedade pacífica e fraterna ele cabe principalmente ao poder Espiritual. Apelando sucessivamente para os sentimentos, para a razão e para a opinião pública, o sacerdócio exerce uma autoridade sobre as opiniões e as vontades, baseada na educação; essa autoridade é tanto diretiva quanto repressiva, ou seja, tanto ao

²⁴³ “Tal é a teoria, ao mesmo tempo histórica e dogmática, das utopias positivas, em que a poesia e a filosofia devem concorrer melhor que nas utopias teológicas e metafísicas, pois o relativo sucede ao absoluto. Essa teoria torna-se aqui o complemento da [teoria] da religião, ao resumir a unidade real em um limite ideal, em que convergem especialmente os votos, os projetos e as tentativas próprias ao aperfeiçoamento contínuo de nossa triplice natureza. Para melhor instituir essa união, é necessário especificar somente um objetivo, exceto para renovar-se quando [o inicial] encontrar-se atingido, o que será sempre possível, haja vista o imenso domínio da providência humana, com dificuldade esboçada até aqui, mesmo relativamente ao ambiente”.

²⁴⁴ Sérgio Tiski (2007) trata extensamente dessa questão, em particular sob o aspecto moral. Por outro lado, insistamos em um aspecto: Augusto Comte, pelo menos desde 1848, no *Discurso sobre o conjunto do Positivismo*, afirma a importância multifacetada das utopias, diferenciando-as das “quimeras” teológicas e, em particular, metafísicas. Dessa forma, não procede a afirmação que vários comentadores fizeram no sentido de que o Positivismo seria “o fim das utopias” – como nos casos de Enthoven (1975) ou Benoit (1999).

orientar (para) o que é bom, correto e justo, quanto ao combater o que percebe como errado, mal e injusto. Dessa forma, como já indicamos em diversos momentos, o poder Espiritual trata apenas das vontades: à medida que se desenvolve o progresso moral, a importância material diminui. Inversamente, o âmbito do poder Temporal é a direção da atividade prática, seja em termos políticos, seja em particular em termos que chamaríamos de “econômicos”²⁴⁵.

Cada um dos dois poderes, portanto, participa de um sistema geral de disciplina humana, que envolve os três níveis da sociabilidade (doméstica, cívica, universal). Essa disciplina visa a estimular o altruísmo e a conter o egoísmo, ou, por outra, permitir que a sociabilidade regule a individualidade. Considerando os vários instintos egoístas, a maior dificuldade está em controlar o orgulho e a vaidade, pois eles tendem a desenvolver-se no estado normal. Nesse sentido, a principal dificuldade de controle do egoísmo está no orgulho e na vaidade, pois o regime final tende a desenvolvê-los: como o orgulho corresponde à busca de dominação, ele é necessário ao poder Temporal; por outro lado, como a vaidade consiste na busca de aceitação coletiva, ele é uma condição para o poder Espiritual. Mas, ao mesmo tempo em que são necessários para a constituição dos dois poderes, esses dois instintos egoístas tendem a desprezar a separação dos dois poderes – o que, evidentemente, dificulta a disciplina e a sistematização prática. Além disso, a participação das massas nos governos político e moral, que é acessória mas em todo caso permanente, tende a aumentar os perigos desses instintos, ao estimulá-los por todo o conjunto da sociedade: a solução é manter a vigilância contínua, o que valoriza especialmente a educação positivista, que deve buscar a restrição desses instintos ao que o sacerdócio e o patriciado exigem deles e também estimulando a humildade (COMTE, 1929, v. IV, p. 288).

Mas a atividade prática pode regularizar, além dos instintos egoístas, também a inteligência e a existência da família: para isso, tanto uma quanto a outra devem subordinar-se à existência cívica. Esse é um dos motivos, aliás, por que Augusto Comte atribuía grande importância

²⁴⁵ O exame do conjunto da ação humana sobre o planeta – que é como Augusto Comte considerava a indústria – seria feito no tomo IV da *Síntese subjetiva*, programado para 1861; entretanto, ele faleceu antes, em 1857, tendo redigido apenas o tomo I dessa obra, dedicado à filosofia matemática.

aos romanos, que instituíram a subordinação da vida privada à pública ao mesmo tempo que a subordinação da especulação à ação: ao contrário dos latinos, os gregos não souberam lidar com a atividade prática, ao proclamarem a preponderância simultânea da ação prática (que, por definição, é ativa) e da contemplação (que é passiva); já os católicos desdenharam de ambas, proclamando a supremacia mística dos sentimentos e o desprezo da inteligência e da ação. Em consequência disso, surgiu uma discordância profunda entre os ocidentais modernos, sobre as relações entre a inteligência e a atividade prática, seja por meio de eventuais desprezos por esta, seja por meio das pretensões daquela em contralar esta (resultando na “pedantocracia”).

A vida privada deve subordinar-se, com dignidade, à vida pública: dessa forma, mantendo suas particularidades, evita-se o egoísmo familista e abre-se a cada cidadão um âmbito mais amplo para seu desenvolvimento pessoal e para a própria coletividade. Para isso, a família deve também normalizada: Comte apresenta e justifica uma série de elementos, como a quantidade normal de membros de cada família – de modo geral (isto é, no caso dos proletários e dos sacerdotes) deve sete membros; já no caso dos patrícios, com a adição dos agregados, esse número aumenta para *dez*; cada família deve ter sua própria moradia, com cômodos privativos para cada um de seus ocupantes (cf. COMTE, 1929, v. IV, p. 292-295). Além disso, a família é a principal fonte de felicidade privada e da ordem pública; caso ela seja relacionada à pátria ou à Humanidade, será a base ou da ação ou da educação; mas, ao mesmo tempo, a noção de “pátria” exige a de “Humanidade”, devido à necessidade de uma concepção geral do ser humano (individual e coletivo). As famílias, em virtude da educação e do ambiente protetor que fornecem, têm uma influência direta sobre a vida pública; em consequência, elas são, de fato, um elemento cívico, embora não sejam o centro social das pátrias.

Tratar da família é considerar a importância social das mulheres: para Comte, é na família que se desenvolve de maneira sistemática a influência feminina, isto é, moral sobre o homem; mas como as mulheres têm sido oprimidas, é necessária sua dignificação. Em que consiste a opressão sofrida pelas mulheres? Na negação de sua natureza e de sua simples dignidade, ao ser tratada meramente como mão de obra, como objeto de exploração sexual, como destituída de inteligência e,

last but not the least, como objeto de troca e de enriquecimento material (com os dotes)²⁴⁶.

Para corrigir a condição degradante das mulheres, o Positivismo propõe a afirmação de sua importância moral, como educadoras de todos os cidadãos. Sua ação, embora mais vinculada à realidade doméstica, não se limita à vida privada: como indicamos antes, deve-se subordinar esta à vida pública, de tal maneira que Augusto Comte reconhece o caráter por assim dizer “político” da ação feminina; de passagem, é importante notar que a educação moral não é motivo para impedir as mulheres de terem instrução científica e filosófica: na verdade, para que a educação moral, para controle do egoísmo e estímulo do altruísmo, tenha eficácia, é condição necessária que as educadoras sejam instruídas (cf. COMTE, 1934, p. 309); aliás, bem mais do que isso: elas também devem desenvolver o civismo, isto é, a preocupação ativa com as coisas da *cit  * (COMTE, 1929, v. IV, p. 313). Vimos no capítulo anterior, ao tratarmos das condições de trabalho do sacerdócio, que a gestão da riqueza e do poder não lhe convém, pois desenvolvem atributos que o desviam de sua atividade: a preocupa  o com os detalhes no lugar da visão de conjunto, o reforço do egoísmo (com o orgulho estimulado) no lugar da cultura altruísta: por esses motivos e também para acabar com a concep  o de que as mulheres são objetos de troca ou meios de enriquecimento masculino, Comte recomendava, no sentido de aperfeiçoar a família, que os dotes e as heranças femininas sejam extintos; da mesma forma, a fim de reforçar os laços entre os cônjuges, propunha que a manuten  o geral das vidas das mulheres coubesse aos homens, desvencilhando-as dos atributos práticos.

A importância que o Positivismo atribui às mulheres    tanta que, além de o “Grande Ser” positivista conscientemente ser do sexo feminino, Comte propunha que se modificasse a terminologia das pátrias – que tem conota  o masculina, ao ligar-se aos “pais” – para a

²⁴⁶ Como indicamos anteriormente, convém notar que as observa  es de Comte a respeito das mulheres são mais específicas para o século XIX que para o século XX ou o início do XXI. Sua condi  o nos oitocentos era, sem dúvida alguma, muito pior que a atual, mas esse diagnóstico conserva ainda um tanto de sua atualidade; já as solu  es propostas pelo Positivismo para essa situa  o das mulheres não são objeto de avalia  o aqui, pois envolveria um diálogo com o feminismo que não tem como acontecer nos limites desta pesquisa.

palavra “mátrias”; essa mudança terminológica também indica que a mulher é a intermediária entre o homem e a Humanidade, como indica a utopia da Virgem Mãe:

“Quand les sentiments civiques auront repare les atteintes qu’ils reçurent du catholicisme, il suffira de changer une lettre pour rectifier l’usurpation masculine. L’influence de la mère nous ramène à la vie publique, lorsque celle de l’épouse tend à nous renfermer dans la vie privée, dont elle ne peut assez apprécier la liaison normale avec l’existence politique”²⁴⁷ (COMTE, 1929, v. IV, p. 299).

A preocupação com o caráter voluntário das regras morais refere-se em particular com aquelas próprias ao âmbito doméstico: caso tais regras tornem-se obrigatórias, especialmente via legislação, elas tornar-se-ão opressivas.

Um outro aspecto que liga a vida familiar à pública refere-se às possibilidades de testar e de adotar: para ambas as situações deve-se conceder a maior liberdade possível, de modo que o titular da riqueza e/ou do poder possa escolher quem considerar mais apto a gerir o capital. Trata-se, assim, de desenvolver a responsabilidade pública pelas ações dos cidadãos. Por que isso se relaciona com a família? Porque as heranças são um assunto relativo à vida doméstica; além disso, para Comte as adoções são uma forma de ao mesmo desenvolver o altruísmo e, no caso específico das ad-rogações, demonstrar a confiança na capacidade do beneficiário da herança e prepará-lo para seu exercício posterior (COMTE, 1929, v. IV, p. 303)²⁴⁸.

A família, comentamos acima, é um elemento cívico, ao preparar os cidadãos para a vida política; assim, a partir dos ambientes domésticos, as condutas individuais assumem um sentido coletivo, isto é, cívico, que lhes fornece nobreza e consistência. Inversamente, para o

²⁴⁷ “Quando os sentimentos cívicos tiverem reparados os danos que sofreram do catolicismo, bastará mudar uma letra para retificar a usurpação masculina. A influência da mãe conduz-nos à vida pública, enquanto a da esposa tende a conter-nos na vida privada, de que ela não pode apreciar o suficiente a ligação normal com a vida política”.

²⁴⁸ Em todo caso, deve-se cuidar também dos interesses dos herdeiros naturais.

fundador do Positivismo as virtudes individuais são a primeira base do civismo – ainda que tais virtudes originem-se de preocupações essencialmente egoístas que se convertem na “prudência privada”. Em consequência, as morais individual e cívica devem amparar-se e fortalecer-se, especialmente com esta purificando aquela de suas origens mais egoístas²⁴⁹.

Embora a moral individual tenha uma reação cívica, a moral doméstica tem-na em maior e mais direto grau, pois ela permite que a máxima filosófico-moral de “Viver para outrem” (“*Vivre pour autrui*”), isto é, de orientar os esforços individuais para a coletividade, passe a unir-se à fórmula filosófico-político de “Viver às claras” (“*Vivre au grand jour*”), isto é, de adotar condutas que sejam sempre passíveis de justificação e aprovação públicas. Tornando assim pública a vida doméstica, torna-se possível julgá-la e transformá-la na base da existência cívica:

“Tous ceux que refuseront de vivre au grand jour deviendront justement suspects de ne pas vouloir réellement vivre pour autrui. Les sentiments ne pouvant être jugés sans les actes, les deux qualités essentielles à la vie civique, dévouement et vénération, ne deviennent habituellement appréciables que d’après leur essor privé, plus facile et plus universel que leur exercice public. Néanmoins, l’obligation de vivre au grand jour ne résume la morale sociale qu’en la subordonnant à la prescription de vivre pour autrui [...]”²⁵⁰
(COMTE, 1929, v. IV, p. 312).

²⁴⁹ Embora o projeto sociopolítico de Comte preveja uma sociedade pacífica e baseada no respeito mútuo, ele não considera que esse pacifismo equivale a alguma forma de quietismo ou à imposição da paz pela força material. Vale notar que, *en passant*, o fundador do Positivismo afirma claramente que a vida pública apresenta lutas e conflitos (cf. COMTE, 1929, v. IV, p. 312-313) – que, todavia, como temos visto, devem ser evitados, controlados e, principalmente, solucionados.

²⁵⁰ “Todos aqueles que se recusam a viver às claras tornar-se-ão com justiça suspeitos de não quererem realmente viver para outrem. Os sentimentos não podendo ser julgados sem os atos, as duas qualidades essenciais à vida cívica, o devotamento e a veneração, não se tornam habitualmente apreciáveis senão a partir de seu desenvolvimento privado, mais fácil e mais universal que seu exercício público. Entretanto, a obrigação de viver às claras não resume a moral social senão ao subordiná-la à prescrição de viver para outrem [...]”.

O resultado disso é que a estrita e absoluta divisão de funções sociais em “privadas” e “públicas” é anárquica, isto é, contrária a qualquer forma de regulação social (COMTE, 1929, v. IV, p. 321).

Fizemos referência, antes, à colaboração prestada pela família na constituição da opinião pública: uma primeira forma desse auxílio está nos salões, que, inspirados pelos que havia no século XVIII, sem nenhuma aspiração acadêmica (ou seja, especializante), as mulheres, em particular as proletárias, constituirão a fim de permitir que todas as classes encontrem-se, conversem e, por meio dos contatos pessoais e do conhecimento pessoal mútuo, possam constituir a opinião pública, chegando até mesmo a substituir os comícios políticos (COMTE, 1929, v. IV, p. 314-317). Além disso, em virtude da ação feminina e da mediação sacerdotal, os salões permitirão que os conflitos entre os patrícios sejam evitados ou solucionados.

Mais: os salões permitirão que os preconceitos de classe sejam evitados e que a preocupação com o bem público seja desenvolvida²⁵¹. Além disso, os salões permitirão também que as várias classes e grupos mantenham-se informados e, trocando perspectivas e ouvindo as prédicas do sacerdócio, surja a opinião pública, evitando-se assim o recurso aos jornalistas. Neste ponto, é importante lembrar que o jornalismo do século XIX caracterizava-se principalmente por ser opinativo e não, como se mais ou menos procura fazer atualmente, informativo: as perspectivas que os jornalistas de então apresentavam consistiam nas idéias que tinham sobre o governo e sobre a sociedade, preocupando-se mais com a crítica aos acontecimentos correntes que com o relato dos fatos cotidianos (cf. MANIN, 1995, cap. 5-6). Desse modo, os jornalistas eram duplamente desinteressados da realidade: por um lado, ao ignorarem ou desprezarem os acontecimentos de fato de que tratavam; por outro lado, ao não terem a menor formação científica, fosse cosmológica, fosse principalmente sociológica, para tratar das questões de que tratavam. Assim, de acordo com o fundador do Positivismo, a principal qualificação para os jornalistas tratarem dos assuntos sociopolíticos era sua capacidade de escrever e de falar ou, em

²⁵¹ Pickering (2007) retomou a teoria comtiana dos salões para contestar a idéia de Habermas de que a “esfera pública” – isto é, a opinião pública – tivesse desaparecido no século XIX: os salões representariam e representam a afirmação da sociabilidade direta e multiclassista formando a opinião pública.

outras palavras, simplesmente suas capacidades retóricas e literárias: o que escreviam era ou pura metafísica (política) ou mero sensacionalismo; em qualquer caso, eram perspectivas superficiais.

Os jornalistas seriam substituídos na formação da opinião pública, não apenas pelas prédicas sacerdotais feitas diretamente para as classes sociais, como também por meio dos cartazes públicos (*affiches*). Os escritos, em particular, substituindo a obrigatoriedade jornalística de escrever todos os dias – e, portanto, “comunicar” sem ter objeto ou, pior, objetivo –, seriam textos redigidos com parcimônia e oportunidade, passíveis de serem legados de fato à posteridade. Dessa forma, para Comte deveria ocorrer por meio da pressão da opinião pública o fim espontâneo dos literatos políticos – entendidos como metafísicos sem preparação científica e sociológica e sem preocupação social –, da mesma forma que dos textos e das idéias supérfluas, mas *mantendo-se sempre o escrupuloso respeito pela liberdade de pensamento e de expressão*:

“Préserve des littérateurs, soit d’après l’éducation positive, soit par l’incorporation des penseurs au sacerdoce, le public imitera la réserve de ses directeurs, et dédaignera les écrits superflus, sans porter aucune atteinte à la liberté continue d’exposition et de discussion. Sous un tel régime, les salons développeront leur aptitude à préparer l’opinion, alors devenue mieux appréciable que quand sa manifestation dépendait surtout d’une presse fallacieuse”²⁵² (COMTE, 1929, v. IV, p. 315).

Além dos salões, o fundador do Positivismo previa reuniões cívicas nos salões dos bancos, também sem caráter técnico e igualmente com a presença de proletários. Desse modo, os bancos, devido à generalidade e à importância social de suas ações, tornar-se-iam espaços para discussão e formação da opinião pública. Os bancos seriam ainda

²⁵² “Preservado dos literatos, seja com base na educação positiva, seja por meio da incorporação dos pensadores ao sacerdócio, o público imitara a reserva de seus diretores e desdenhará dos escritos supérfluos, sem realizar nenhum atentado à liberdade contínua de exposição e de discussão. Sob um tal regime, os salões desenvolverão sua aptidão para preparar a opinião, então tornada melhor apreciável que quando sua manifestação dependia de uma imprensa falaciosa”.

mais importantes porque os banqueiros seriam encarregados pelos empresários de fazer o pagamento mensal dos salários, o que permitiria o contato dos banqueiros com os proletários, além da presença de ambos os grupos nos vários salões (COMTE, 1929, v. IV, p. 347).

A família prepara o cidadão para a vida cívica; para isso, é necessário que se subordine o âmbito privado ao público: para o fundador do Positivismo, é a realidade coletiva, política, que constitui o principal objeto da ação positivista. O conjunto das relações domésticas deve auxiliar as relações cívicas, ao colaborar na elaboração da opinião pública: trataremos disso adiante; por outro lado, qualquer ação que se proponha para a organização material (política ou econômica) para as *cités* tem dois pré-requisitos geográficos e por assim dizer societais: 1) circunscrever os países, de modo a ficarem bem menores do que atualmente, e 2) decompor cada pátria em classes sociais.

Conforme vimos, os grandes estados resultaram do grande movimento revolucionário que se seguiu à Idade Média, em que a decadência católica terminou os laços espirituais que vinculavam os países entre si e mediavam suas relações: inversamente, com o restabelecimento de laços espirituais – agora pacíficos e positivos –, a situação passageira deve reverter-se e os estados diminuirão de tamanho; entre outros vários motivos *positivos* para os estados pequenos, há uma vantagem *negativa*, a saber, que os grandes estados tendem a ter ambições perturbadoras (COMTE, 1929, v. IV, p. 465). Os novos tamanhos são muito menores do que os vigentes atualmente; apenas para efeito de comparação, mesmo a França de 1850 era considerada grande demais, de modo que Augusto Comte propunha a sua divisão em 17 novos países, coordenados por Paris²⁵³. Como adiante neste texto faremos referência a essas 17 intendências, posteriores países, indicamos aqui os seus respectivos nomes, organizadas em ordem demográfica e indicadas pela cidade preponderante, que agruparia cerca de cinco departamentos franceses existentes em meados do século XIX: Paris, Marselha, Lyon, Bordeaux, Rouen, Nantes, Toulouse, Lille, Reims, Orléans, Angers, Montpellier, Limoges, Clermont, Dijon, Poitiers (COMTE, 1899, p. 182-188; 1929, v. IV, p.

²⁵³ Antes dessa decomposição da França, a Córsega deveria ser tornada independente, assim como todas as colônias francesas (COMTE, 1929, v. IV, p. 471).

421-422). Já no que se refere ao Ocidente (Europa Ocidental e Américas), o total de repúblicas em 1850 deveria ser de 70 repúblicas e o conjunto da Terra apresentaria 500 países²⁵⁴ (COMTE, 1929, v. IV, p. 307, 355).

As indicações de Comte a esse respeito são genéricas: as nacionalidades devem assumir as proporções de Portugal, da Holanda (isto é, dos Países Baixos), da Irlanda etc. (COMTE, 1929, v. IV, p. 307; 1934, p. 357). Como vimos, esse tamanho indica que, de modo geral, vários países deverão decompor-se, mas há inúmeros outros que devem associar-se a fim de aumentarem de extensão. Apenas para efeito de comparação e de compreensão do raciocínio envolvido, apresentamos no quadro abaixo as extensões de alguns países do mundo²⁵⁵.

QUADRO 15 – EXTENSÕES TERRITORIAIS DE ALGUNS PAÍSES

PAÍS	EXTENSÃO (EM KM ²)	NECESSIDADE
Luxemburgo	2.583	Unir-se a outros países vizinhos
Cabo Verde	4.033	
Brunei	5.765	
Chipre	9.251	
Bélgica	30.528	Manter o atual território
Países Baixos	41.526	
Irlanda	81.638	
Portugal	92.391	
França	551.500	Desagregar-se
Argentina	2.780.400	
Brasil	8.514.876	
Rússia	17.075.400	

FONTE: o autor, a partir de Wikipedia (2010a).

NOTA: Para a extensão da Irlanda, consideramos a ilha inteira, haja vista ser ela um único país no século XIX, ignorando a atual divisão entre Irlanda do Norte e Irlanda (“do Sul”).

²⁵⁴ Lembremos que atualmente há cerca de 200 países no mundo, considerando os membros da Assembléia Geral da Organização das Nações Unidas (ONU).

²⁵⁵ É claro que essas extensões são do início do século XXI, diferindo, portanto, daquelas prevalentes em meados do século XIX. Todavia, no que se refere aos países europeus indicados, não houve tantas alterações que tornem os valores significativamente diferentes; além disso, como o objetivo do quadro é ilustrar um raciocínio genérico, não há danos em nossa argumentação a indicação das extensões *atuais*.

Como se pode notar, o quadro acima foi organizado em três grandes categorias de países, classificados de acordo com sua extensão territorial: aqueles muito pequenos, aqueles muito grandes e aqueles com a faixa de extensão julgada adequada por Augusto Comte; nas duas primeiras categorias selecionamos apenas alguns dos países que poderiam servir de exemplo, isto é, que poderiam ser úteis para compreender-se o argumento.

Considerando os países tomados como exemplares em sua extensão territorial, os valores estão entre cerca de 30 mil km² (Bélgica) e cerca de 100 mil km² (Portugal). Entre os países muito pequenos, como é fácil de perceber, há muitas ilhas ou arquipélagos, o que dificultaria a implementação da proposta, mas no caso de países continentais (por exemplo: Luxemburgo) isso já não se aplicaria. Já os outros países deveriam decompor-se: considerando a proposta de dividir a França em 17 repúblicas menores, cada uma delas teria, em média, pouco mais de 30 mil km².

O quadro seguinte realiza o mesmo exercício, mas agora relativamente ao Brasil.

QUADRO 16 – EXTENSÕES TERRITORIAIS DE ALGUNS ESTADOS BRASILEIROS

ESTADO	EXTENSÃO (EM KM ²)	NECESSIDADE
Sergipe	21.910	Unir-se a outros estados vizinhos
Alagoas	27.767	
Espírito Santo	46.077	Manter o atual território
Rio de Janeiro	46.696	
Rio Grande do Norte	52.796	
Paraíba	56.439	
Santa Catarina	95.346	
Pernambuco	98.312	
Amapá	142.815	Desagregar-se
Paraná	199.314	
São Paulo	248.209	
Rio Grande do Sul	281.749	
Minas Gerais	586.528	
Pará	1.247.690	
Amazonas	1.570.746	

FONTE: o autor, a partir de Wikipedia (2010b).

NOTA: De Sergipe ao Amapá, o quadro apresenta todos os estados por ordem crescente de tamanho; já do Paraná ao Amazonas fizemos uma seleção.

Os estados de Sergipe e Alagoas são os menores da federação e deveriam unir-se a outros (ou entre si); do Espírito Santo a Pernambuco, os estados estão na média indicada por Augusto Comte; do Amapá em diante deveria ocorrer desagregações.

Os processos de aumento territorial, embora tenha suas particularidades, não são problemáticos para o presente estudo: mas no caso das desagregações, Comte sugere organizações intermediárias entre os atuais estados e as futuras pequenas repúblicas, a fim de manter pacífica a decomposição e ao mesmo tempo evitar a desorganização material (COMTE, 1899, p. 187-188): daí facilmente se deduz uma sugestão em prol do federalismo²⁵⁶.

Os estados reduzidos possibilitarão que os poderes Temporal e Espiritual conjuguem-se da maneira mais harmônica possível. A dominação política terá a máxima extensão possível sem opressão e com o desenvolvimento do sentimento de participação direta de cada um nos assuntos públicos; nesse quadro, o patriotismo consiste nos vínculos que unem as populações rurais ao redor de uma cidade preponderante. Já no que se refere ao poder Espiritual, a educação por ele fornecida terá mais eficácia, pois será mais evidente que a pátria é o intermediário, prático, entre a família (afetiva e restrita) e a Humanidade (intelectual e universal). Além disso, os pequenos estados apresentam outras vantagens: 1) maior influência do sacerdócio e, daí, maior garantia contra as usurpações espirituais do governo material; 2) o patriciado gozará de maior respeito, pois a fonte de sua dignidade será mais sensível; 3) os proletários serão menos oprimidos e a opressão, se e quando ocorrer, será menos intensa, ao mesmo tempo que poderão exercer mais o seu controle regulador (COMTE, 1929, v. IV, p. 305-307).

²⁵⁶Foi com essa base teórica que Júlio de Castilhos, no final do Império Brasileiro, bateu-se contra o que percebia como excessiva centralização política e a favor do federalismo (cf. CASTILHOS, 1982; SOARES, 1991).

Como o que mais importa aí é a ação espiritual, o tamanho específico de cada estado apresenta um valor relativamente secundário: essas extensões variam, é claro, de país para país e, em todo caso, elas têm que ser menores que as atuais. O aspecto fundamental é que os cidadãos de cada estado conciliem livremente a independência com o concurso em suas pátrias: um corolário disso é que os processos de desagregação ou agregação devem ser livres e pacíficos, regulados pelo poder Espiritual e correspondendo aos sentimentos nacionais (COMTE, 1929, v. IV, p. 306).

Com isso, o próprio sentimento patriótico deve mudar de caráter, passando, por um lado, da vinculação com e da incitação à guerra para, por outro lado, a cooperação entre *cités* pelo melhoramento da Humanidade. Isso consiste em alterar a sociabilidade antiga, isto é, a própria à Antigüidade e mesmo à Idade Média, por uma moderna, ou melhor, positiva. Tal mudança é necessária por dois motivos: como os estados devem diminuir de tamanho, as relações cívicas e universais modificar-se-ão da mesma forma, no sentido indicado há pouco; por outro lado, a existência moderna não é mais como a antiga, dedicada à expansão indefinida das pátrias, cujo fim, do ponto de vista da filosofia da história positivista, foi encerrar as lutas entre os países e constituir uma grande civilização pacificada internamente. Assim, o esforço para constituir impérios – cujos meio e resultado são a guerra – deve passar para uma “emulação das cidades” com vistas à Humanidade.

O que resulta disso é que a pátria deve deixar de ser a suprema aspiração coletiva, passando a ser a própria Humanidade. Ainda assim, embora restrito e reorientado, o patriotismo deve permanecer existindo, pois ele regula os sentimentos sociais, ao impedir a restrição doméstica e as “divagações filantrópicas” por meio dos vínculos práticos (COMTE, 1899, p. 79-80).

As indicações acima referem-se à diminuição dos estados nacionais: o outro pré-requisito para que as pátrias sejam o principal lócus da sociabilidade é a “decomposição das suas classes sociais”. Com essa expressão, Comte refere-se a um duplo processo: simplificação do quadro de classes e, a partir disso, regularização de suas constituições específicas e dos relacionamentos mútuos. Deixaremos essa discussão para o próximo capítulo, ao tratarmos das teorias da propriedade e das classes sociais; para este momento, indicamos somente que o fundador

do Positivismo divide a pátria, no que se refere à atividade prática, em duas classes gerais, os responsáveis pela organização e os responsáveis pela execução: ou, em outras palavras, os patrícios e os proletários. O proletariado, embora apresente uma grande diversidade prática, tem condições materiais e espirituais de vida mais ou menos homogêneas entre seus vários elementos componentes: por isso, ele é tratado em conjunto, embora aqui e ali Comte distinga setores específicos. Já o patriciado apresenta diferenças marcadas entre seus vários elementos, generalizáveis em termos do que chamaríamos atualmente de “setores econômicos”: agricultores, manufatureiros, comerciantes e banqueiros. Dos agricultores aos banqueiros há um crescimento de generalidade de vistas, ao mesmo tempo que de abstração nas operações realizadas: dessa forma, essa seqüência constitui a hierarquia prática do patriciado.

Cabe aqui um pequeno esclarecimento terminológico. Apesar do que alguns intérpretes afirmam (por exemplo, BENOIT, 1999), os “patrícios” *não* são os “burgueses”, a despeito da mesma situação prática de cada uma das duas categorias. Os patrícios são os chefes práticos regenerados, próprios ao estado normal: eles caracterizam-se não apenas pela concentração do capital e pela sua eventual aplicação, mas sobretudo pelo seu comportamento efetivo que revela seus sentimentos e idéias: em outras palavras, os patrícios são aqueles cidadãos que compreendem a relatividade social e, daí, da riqueza, procurando aplicar com responsabilidade e altruísmo o capital que gerem. Em contraposição ao patriciado, Comte faz duras críticas à burguesia, percebida por ele como mesquinha, egoísta e frívola; em termos políticos, a burguesia procura disfarçar sua irresponsabilidade social apoiando os letrados e os declamadores e constituindo os parlamentos (cf. COMTE, 1899, p. 157 *et passim*). Pode-se perfeitamente afirmar que os conceitos de “patrícios” e de “patriciado” são tipos-ideais, tanto descritivos quanto normativos, isto é, projetos utópicos: mas isso não os invalida nem, portanto, impede a constituição do projeto comtiano de sociocracia – nem, por fim, autoriza a afirmar que o patriciado é a mesma coisa que a burguesia.

Dito isso, o fundador do Positivismo apresenta uma proporção entre os vários tipos de patrícios, as famílias e os proletários para o conjunto do Ocidente e para cada *cité*. Em particular, a atribuição de cada banqueiro é coordenar a atividade econômica de setores da produção, por meio do controle do crédito, responsabilizando-se por

10.000 famílias; além disso, a quantidade de banqueiros é igual à de templos da Humanidade e, daí, de escolas. Quando mais abstrata a função econômica, menor a quantidade de seus executores mas maior a sua importância social (e, portanto, política); inversamente, quanto mais específica a função, maior a quantidade de seus agentes.

QUADRO 17 – QUANTIDADES E PROPORÇÕES DEMOGRÁFICAS NA SOCIOCRACIA

FUNÇÃO	QUANTIDADE	PROPORÇÃO
Templos	2.000	1
Filósofos	20.000	10
Famílias	20.000.000	10.000
Banqueiros	2.000	1
Comerciantes	100.000	50
Manufatureiros	200.000	100
Agricultores	400.000	200

FONTE: o autor, a partir de Comte (1929, v. IV, p. 308, 348).

NOTAS:

1. As quantidades indicadas referem-se ao total previsto para o Ocidente (Europa Ocidental e Américas), em 1850.
2. Os “templos”, evidentemente, são templos da Humanidade.

Essas proporções seguem o mesmo princípio que norteia o tamanho, diminuído, das pátrias, especialmente para os banqueiros: a máxima abrangência de atuação, de modo a manter a *responsabilidade pessoal de cada funcionário* pelas atividades desenvolvidas; os valores correspondentes às outras especialidades seguem o princípio da concentração industrial de acordo com a generalidade e abstração crescentes ou decrescentes (COMTE, 1929, v. IV, p. 308-310). Além delas, Comte apresenta algumas outras especificações:

- cada chefe agrícola deve ter uma propriedade média de 500 hectares;
- a população rural deve ser o dobro da urbana;
- os trabalhadores serão 16 vezes mais numerosos que os empresários, que, inversamente, dirigirão 35, 70 ou 60

proletários respectivamente agrícolas, manufatureiros ou comerciais;

- as famílias patricias serão 1/30 do total;
- os valores são genéricos: cidades maiores têm que ter valores proporcionais. No caso de Paris, esses valores são 13 vezes maiores (embora essa extensão não seja recomendável);
- por fim: o governo central deve ter 5.000 funcionários, em que 3/5 são militares e 2/5, civis.

Esses diversos valores foram apresentados com preocupações lógicas e teóricas; apesar disso, devido à sua precisão, evidentemente são motivo de riso fácil: na verdade, tais proporções deram azo a algumas das alegações de “loucura” dirigidas a Comte (cf., por exemplo, STUART MILL, 1866; GIDDENS, 1998). Entretanto, cabe rejeitar com clareza qualquer insinuação de insanidade evidenciada nessas precisões: *como o próprio Comte argumentava*, elas correspondem a valores necessários para que o seu projeto sociopolítico tenha clareza suficiente e produza os efeitos desejados; em outras palavras, ainda que eventualmente fosse possível sua realização, sua importância é mais intelectual que fática: “Sans insister davantage sur des déterminations prématurées, dont *la destination doit ici rester plus logique que scientifique* [...]”²⁵⁷ (COMTE, 1929, v. IV, p. 310; sem grifos no original).

Feita essa observação necessária, os valores acima correspondem a limites de concentração que evitam perigos morais e políticos devidos seja ao excesso de concentração, seja ao excesso de dispersão:

“Tels sont les taux que j’ose risquer afin de mieux fixer l’attention sur une question importante, quoiqu’elle ne puisse être ici qu’accessoire. Le nombre que j’ai choisi pour le type des capitales correspond au degré d’accumulation que je crois ordinairement convenable, et qu’on ne saurait

²⁵⁷ “Sem insistir mais em determinações prematuras, de que *a destinação deve aqui permanecer mais lógica que científica* [...]”.

dépasser beaucoup sans susciter des dangers moraux, ou même politiques, quand les mœurs normales auront prévalu. Ces mêmes rapports conviennent, en sens inverse, aux divers cas de cités secondaires, dont le dernier concentre la commune rurale, afin d'éviter autant la dispersion excessive que la condensation exagérée”²⁵⁸ (COMTE, 1929, v. IV, p. 309-310).

Dessa forma, o que se procura indicar com os valores acima são as quantidades respectivas dos vários ramos do patriciado, bem como de proletários e de suas famílias, a fim de que, do ponto de vista material, cada patricio possa conjugar a concentração de riquezas com a responsabilidade pessoal por suas ações, o que significa, por um lado, a preservação e o aumento do capital e, por outro lado, a alimentação e a manutenção, feitas via pagamento de salários, das famílias proletárias sob sua responsabilidade, isto é, relativas aos proletários empregados em seus empreendimentos.

A ação dos patrícios deve ser *local*, limitadas pelo seu capital e pelo seu crédito. Isso significa que ela é sempre específica e localizada: é da necessidade de regular e coordenar essas atividades analíticas (isto é, parciais) do patriciado que surge o poder Temporal. Dessa forma, mesmo que na sociocracia o governo seja cada vez mais espiritual, ou seja, pautado pelo respeito à opinião pública, às vistas gerais e aos valores generosos, o governo material continua sendo necessário; além da coordenação prática, ele deve desenvolver o sentimento de comunidade cívica. Esse governo, por sua vez, deve organizar-se em instâncias central e locais, a fim de que se evite a excessiva centralização e seja possível, de fato, a coordenação da existência pública.

“Chacune des républiques sociocratiques, sans excéder l'étendue et la population de la

²⁵⁸ “Tais são as taxas que ousou arriscar a fim de melhor fixar a atenção sobre uma questão importante, ainda que aqui ela não possa ser senão acessória. O número que escolhi como tipo das capitais corresponde ao grau de acumulação que acredito ordinariamente conveniente e que não se poderia ultrapassar muito sem suscitar perigos morais ou mesmo políticos, quando os hábitos normais tenham prevalecido. Essas mesmas relações convêm, em sentido inverso, aos diversos casos das cidades secundárias, de que o último concentra a comuna rural, a fim de evitar tanto a dispersão excessiva quanto a condensação exagerada”.

Normandie ou de la Bourgogne, exige un gouvernement proprement dit, c'est-à-dire un pouvoir central, qui, partout ramifié, consolide et développe la vie civique. Faute d'une telle influence, on ne pourrait concevoir la généralité de vues et l'élévation de sentiments capables d'instituer une suffisante convergence entre les activités sociales. [...] Néanmoins, cette force plus générale, qui peut seule faire librement converger trois cent mille activités, se trouve beaucoup assistée par les magistratures locales directement émanées du pouvoir industriel, et chez lesquelles s'accomplissent la plupart des fonctions de justice ou de police”²⁵⁹ (COMTE, 1929, v. IV, p. 345).

Como a atividade moderna tem uma base industrial e como sua atividade mais geral é a bancária, os governantes devem surgir do seio dos banqueiros. Para o Positivismo, os banqueiros, por sua vez, são especializados por atividades: um responsabiliza-se pela agricultura, outro pelo comércio e um último pela manufatura: desse modo, o governo político pode reduzir-se, no estado normal, a um *triumvirato* de banqueiros, cada um deles emanado de um grande setor da indústria – o que indica que a organização material da sociedade será respeitada e regulada pelo poder Temporal. De qualquer forma, em virtude da importância social do governo, Augusto Comte precisa que cada governante deve estar em uma situação física, moral e social de máximo desenvolvimento, o que o conduz a prescrever em 42 anos a idade mínima para ocupar-se o governo.

Os banqueiros ocupam a posição mais geral e mais abstrata da hierarquia industrial: é por isso que são os mais indicados para exercerem posições governativas. Mas isso ainda é insuficiente, pois as atividades econômicas e as governativas são diferentes, em que esta

²⁵⁹ “Cada uma das repúblicas sociocráticas, sem exceder a extensão e a população da Normandia ou da Borgonha, exige um governo propriamente dito, isto é, um poder central que, por toda parte ramificado, consolida e desenvolve a vida cívica. Falto de tal influência, não se poderia conceber a generalidade de vistas e a elevação dos sentimentos capazes de instituir uma suficiente convergência entre as atividades sociais. [...] Entretanto, essa força mais geral, que, somente ela, pode fazer livremente convergir 300 mil atividades, encontra-se bastante assistida pelas magistraturas locais diretamente emanadas do poder industrial e a partir das quais se realizam a maior parte das funções de justiça ou de polícia”.

última é superior à primeira: *nesse sentido específico*, Augusto Comte aceita uma divisão, puramente operacional e com fins lógicos, entre as atividades “privada” e a “pública”: “En les [aux banquiers] sacrant, le pontife universel [...] leur fera dignement sentir combien leur office antérieur, quelque vaste qu’il ait été, reste au-dessous de l’élévation mentale et morale que le Grand-Être va maintenant exiger d’eux”²⁶⁰ (COMTE, 1929, v. IV, p. 346).

O Positivismo estabelece uma série de condições e pré-requisitos para a atividade desses triúmviros. Em primeiro lugar, as suas relações mútuas devem ser regradas por sua destinação e pela religião comuns: é por meio do ofício mediador do próprio Positivismo, que é pacífico, generoso e com vistas ao bem comum, que deve ocorrer a concertação entre eles; por outro lado, a importância que o governo material tem para a sociedade torna inaceitáveis disputas profundas ou permanentes entre eles.

Além disso, a partir das relações contínuas privadas e públicas entre os banqueiros e o proletariado, surgidas nos salões femininos e nos saguões dos bancos, os triumviratos deverão ter a confiança popular. Em terceiro lugar, em virtude da sua origem patricia, o triumvirato trabalhará de graça; em todo caso, se algum dos governantes abusar de seu ofício para enriquecer, a opinião pública fã-lo-á renunciar (COMTE, 1929, v. IV, p. 347)

Em termos de estrutura e funções específicas do Estado, o fundador do Positivismo considera que ele deve manter uma gendarmaria e possuir uma burocracia exclusiva; além disso, deve estar sempre capaz de criar programas de serviços públicos, sempre úteis, a fim de compensar o desemprego ou mesmo as greves²⁶¹. Nesse quadro, o custo da burocracia estatal estimado na década de 1850 era de 20

²⁶⁰ “Ao consagrá-los [aos banqueiros governantes], o pontífice universal [...] far-lhes-á dignamente sentir o quanto seu ofício anterior, por mais vasto que tivesse sido, permanece aquém da elevação mental e moral que o Grande Ser exigirá agora deles”.

²⁶¹ A preocupação com o desemprego e a ação preventiva ou paliativa do governo a esse respeito foram desenvolvidas em um relatório apresentado no âmbito da Sociedade Positivista em 1848. Esse relatório foi composto exclusivamente por uma comissão de três proletários, indicados pelo próprio Comte, e elaboraram a seguinte fórmula: “*Le travail ne peut jamais manquer*” (“O trabalho não pode faltar nunca”) (cf. COMTE, 1929, v. IV, p. 455; SOCITÉTÉ POSITIVISTE, 1981a).

milhões de francos, mais dez milhões para os serviços públicos, pagos todos direta e exclusivamente pelo patriciado.

O proletariado ocupa um papel importante como apoio social, político e moral da sociocracia e do poder Espiritual: são os proletários os garantes do regime, que lhe conferem consistência e dignidade ao desenvolverem as qualidades da educação universal e ao ligarem a existência doméstica à vida pública. Entretanto, convém ressaltar: isso só é possível se *provida sua segurança material*.

Por outro lado, ao contrário do sacerdócio, que se baseia na vaidade (isto é, no impulso egoísta que busca a aceitação pública), e ao contrário do patriciado, que se baseia no orgulho (ou seja, no impulso egoísta que visa à dominação), o proletariado – individual e coletivamente – não deve desenvolver nem o orgulho nem a vaidade, pois esses instintos egoístas não apresentam nele nenhuma destinação social, de tal modo que, se desenvolvidos nessa classe, eles resultarão em problemas e distúrbios políticos e sociais, desde os domésticos até os cívicos e universais. Em consequência, apenas em casos excepcionais haverá proletários em quem os instintos próprios à dominação temporal ou ao sacerdócio terão satisfação; esses proletários, sem dúvida, serão incorporados a algum dos dois poderes, mas a maior parte das outras vocações será descartada: “En les [*i. e.*, les instincts personnels] traitant comme des infirmités universelles, le prolétaire s’efforcera toujours de les réduire aux mode et degré propres à susciter une émulation salubre envers l’accomplissement habituel de ses fonctions spéciales et générales”²⁶² (COMTE, 1929, v. IV, p. 350).

Generalizando do povo, isto é, do proletariado para o conjunto de cidadãos, seu primeiro dever é sempre o digno cumprimento de suas responsabilidades domésticas e laborais. A dedicação à família e ao trabalho não degrada ninguém, mas, inversamente, dignifica cada cidadão; além disso, a dignidade aumenta por esse concurso ser, ou dever ser, sempre voluntário e livre. Para confirmar a nobreza dessas ações, Comte propõe um raciocínio *a contrario*: a suspensão do cumprimento desses deveres inviabilizaria a organização social – o que,

²⁶² “Tratando-os [*i. e.*, o orgulho e a vaidade] como enfermidades universais, o proletário esforçar-se-á sempre para reduzi-los aos modo e grau próprios para suscitar uma emulação salutar dirigida ao cumprimento habitual de suas funções especiais e gerais”.

se ocorrer de fato na forma das greves, deve ser sempre um recurso extremo, realizado pacificamente, contra desvios graves e prolongados da sociocracia.

O necessário pacifismo das manifestações políticas não pode ter sua importância negligenciada: por um lado, a violência é incompatível com a ordem industrial e com os seus hábitos específicos, que deixam para trás na história os hábitos da guerra; por outro lado, sem ignorar ou diminuir as eventuais opressões realizadas pelo patriciado ou pelo poder Temporal, o fato é que o povo possui uma tendência para solucionar seus problemas abusando do poder do número, o que é ou uma forma de violência ou a violência (física) direta. Para o Positivismo, o poder – numérico – do povo será exercido sem que ele tenha que recorrer diretamente a ele, em virtude da educação positiva e do seu papel fiscalizador; essa fiscalização, por seu turno, ocorre facilmente, pois o proletariado tende a negligenciar suas funções específicas em favor de seu ofício geral.

A constituição social do proletariado é específica em relação ao sacerdócio e ao patriciado; diga-se de passagem, é essa particularidade que o torna adequado para constituir-se como a “providência geral” da sociocracia: é sua relativa homogeneidade – que é uma condição fundamental e que é possível em parte devido à dissolução das associações profissionais – que, renunciando as castas, só foram úteis para o Ocidente recente na Idade Média. Enquanto o patriciado é altamente heterogêneo, organizado de acordo com os “setores econômicos”, o proletariado é homogêneo, em termos de condições de vida e de formação intelectual, o que resulta em relativa homogeneidade moral e prática. Já no caso do sacerdócio a função especial é permitir a avaliação geral, de modo que as funções sacerdotais específicas confundem-se com as gerais – ainda que possa haver o perigo de a generalidade degradar-se em uma forma de especialidade²⁶³. O controle exercido pelo proletariado ocorre tanto nos clubes quanto nos salões: mas convém notar que os salões *populares* são o laboratório da opinião universal; é em relação aos possíveis desvios do patriciado e do sacerdócio que o proletariado torna-se especialmente importante do

²⁶³ Assim, para o Positivismo a conformação atual da Sociologia e da Moral como especialidades acadêmicas é uma degradação intelectual e moral, não um avanço, cujo resultado é o vácuo intelectual e moral – e, a partir disso, político – da sociedade moderna.

ponto de vista político:

“Ce complément normal appartient donc au prolétariat, dégagé de tout prévention, et naturellement entraîne vers un office sans responsabilité, que facilite la restriction territoriale des sociocraties. En y recevant avec respect les avis du sacerdoce, les plébéiens doivent l’exercer [sa fonction générale] avec une pleine indépendance, afin de pouvoir, au besoin, le diriger autant contre les usurpations théoriques que contre les abus pratiques, sous la constante invocation de la foi commune”²⁶⁴ (COMTE, 1929, v. IV, p. 352).

Contrário à metafísica da “soberania popular”, o fundador do Positivismo considera que a autoridade (política) não emana do povo, mas é evidente que os efeitos do mau uso do poder recaem sobre o proletariado: daí que a fiscalização ativa dos proletários sobre o poder é tanto um dever cívico quanto uma necessidade prática para eles. De qualquer forma, a esse ofício *geral* do proletariado deve corresponder a sua subordinação aos patrícios no cumprimento dos ofícios proletários *especiais*: veremos depois que essa subordinação deve corresponder ao devotamento, ou seja, ao exercício da responsabilidade social, sociocrática, dos patrícios em relação aos proletários.

Embora em termos gerais o proletariado seja homogêneo, ele apresenta algumas diferenciações internas, relativas aos ofícios ocupados; em particular, há duas classes, ou melhor, dois frações extremas, uma normal, que condensa a existência do proletariado, e outra excepcional, que completa o controle universal exercido pelo proletariado. A primeira fração é composta pelos proletários mecânicos, que são os mais gerais, isto é, que têm as vistas mais gerais do proletariado, o que os liga aos banqueiros, que são os patrícios mais gerais.

²⁶⁴ “Esse complemento normal pertence então ao proletariado, livre de toda prevenção e naturalmente preparado para um ofício sem responsabilidade, que facilita a restrição territorial das sociocracias. Recebendo com respeito as opiniões do sacerdócio, os plebeus devem exercer [sua função geral] com uma plena independência, a fim de poder, em caso de necessidade, dirigi-las tanto contra as usurpações teóricas quanto contra os abusos práticos, sob a constante invocação da fé comum”.

A segunda fração, excepcional, mantém face ao conjunto do proletariado a mesma relação que este mantém com o patriciado: trata-se dos mendigos. O cuidado deles deve basear-se sempre em uma digna fraternidade: assim, tal protetorado cabe principalmente, mas não apenas, ao proletariado. Dessa forma, o Positivismo procura incorporar à Humanidade mesmo, ou até principalmente, aqueles que se encontram em situações materiais extremas, em virtude de diversos motivos, individuais ou coletivos. O fundador do Positivismo procura até mesmo enobrecer uma situação social que deve desaparecer, ao estabelecer uma diferença clara entre os mendigos e os parasitas: enquanto há a possibilidade de participação na cavalaria patricia (no caso dos ricos ociosos) e na fiscalização plebéia (no caso dos proletários mendigos), de modo a desenvolver o altruísmo, os parasitas só recebem e não devolvem nada, mesmo tendo condições físicas, intelectuais ou morais para retribuir. O tema vale a citação:

“Tous ceux qu’on flétrit, pendant l’anarchie moderne, sous le nom de mendiants peuvent devenir, chez les pauvres, aussi précieux que ceux qu’on qualifie d’oisifs parmi les riches. Les uns ou les autres ne méritent le titre de parasites que quand ils ne savent point utiliser assez leur disponibilité caractéristique. De ces deux modes opposés de l’existence indéterminée, peut également surgir un concours permanent au bien public, en perfectionnant la chevalerie patricienne ou le contrôle plébéien. Il faudrait attacher une importance dégradante à la reproduction matérielle pour croire que l’impuissance d’y participer mérite le mépris ou l’oppression. Sans un tel concours, le citoyen le plus indéterminé peut rendre habituellement de grands services, et même obtenir la glorification subjective, s’il développe dignement l’aptitude sociale qui doit compenser son insuffisance industrielle”²⁶⁵
(COMTE, 1929, v. IV, p. 354).

²⁶⁵ “Todos aqueles que se estigmatizou, durante a anarquia moderna, sob o nome de mendigos podem tornar-se, entre os pobres, tão preciosos quanto aqueles que se qualifica de ociosos entre os ricos. Uns ou outros não merecem o título de parasitas senão quando não sabem usar o suficiente sua disponibilidade característica. Dessas dois modos opostos da existência indeterminada pode igualmente surgir um concurso permanente com o bem público, ao

Para concluir esta seção, notemos que a fiscalização realizada pelo proletariado, como indicamos, assume um caráter consultivo: em todo caso, ela não é deliberativa, pois, nesse caso, o povo realizaria as funções próprias ao governo. Vale realçar que a ausência de participação direta no governo não diminui a importância social e política do proletariado: quando das crises de 1848; quando, precisamente, o proletariado surgiu na cena política francesa, devido aos graves problemas sociais por ele enfrentados, a Sociedade Positivista, presidida por Augusto Comte, elaborou um relatório sobre a questão do trabalho em que indicava com clareza a constituição de câmaras fiscalizadoras proletárias. Vejamos um trecho que merece destaque e cujo contexto é o seguinte: a fim de combater o desemprego, o Estado deve(ria) criar e manter fundos públicos para trabalhos, que, por sua vez, deveriam ser executados por empresas privadas; os fundos para tais trabalhos deveriam provir do Tesouro Público e – é este o ponto que nos interessa – os trabalhos deveriam ser discutidos, fiscalizados e supervisionados em assembléias públicas formadas pelos trabalhadores. Vejamos uma longa citação a respeito:

“Le plus souvent les travaux [publiques et urgents] seraient exécutés par des entrepreneurs ou par des compagnies [...]. Les fonds seraient fournis par le Trésor public, et les renseignements émaneraient d’assemblées populaires locales provoquées par le pouvoir, dans lesquelles les citoyens seraient appelés à discuter sur tous les travaux à exécuter, sur ceux en voie d’exécution et ceux déjà terminés. Ces réunions devront avoir lieu dans les locaux fournis, autant que possible, par les communes.

Les séances seront publiques [...]. Ces assemblées apprécieront la nature des travaux, leur importance, leur opportunité, leur direction, leurs inconvénients, leurs dangers, leurs résultats

aperfeiçoar a cavalaria patricia ou o controle plebeu. Necessitar-se-ia atribuir uma importância degradante à reprodução material para crer que a impotência de nela participar merece repreensão ou opressão. Sem esse concurso, o cidadão o mais indeterminado pode realizar habitualmente grandes serviços, e mesmo obter a glorificação subjetiva, se desenvolver dignamente a aptidão social que deve compensar sua insuficiência industrial”.

probables, enfin tout ce qui peut avoir quelque intérêt. Elles n'ordonneront pas les travaux; elles devront les surveiller à titre de conseil. Une telle marche aurait pour résultat de mettre le sentiment social directement à l'ordre du jour par le caractère d'utilité publique des discussions, et de faire surgir une surveillance spontanée, gratuite, permanente, désintéressée sans être indifférente, ayant tous les caractères d'une vraie surveillance”²⁶⁶ (SOCIÉTÉ POSITIVISTE, 1981a, p. 277-278)²⁶⁷.

7.3. A transição extrema, ou as instituições sociocráticas entre ditadura e triumvirato

O que vimos até agora, embora estando longe de esgotar as ramificações e possibilidades teóricas – que ainda terão que ser examinadas, embora de maneira mais rápida, no próximo capítulo –, permitiu-nos caracterizar o “estado normal”, ou seja, a situação sociopolítica que, na perspectiva comtiana, combina o desenvolvimento com o regramento da triplíce natureza humana (afetiva, intelectual e prática), em termos individuais e coletivos (nos três níveis percebidos por Augusto Comte: doméstico, cívico e universal). Os dois poderes – o

²⁶⁶ “O mais freqüentemente os trabalhos [públicos e emergenciais] seriam executados por empresários ou via companhias [...]. Os recursos seriam fornecidos pelo Tesouro Público e as informações proviriam de assembléias populares locais reunidas pelo poder [público], às quais os cidadãos seriam chamados para discutir sobre todos os trabalhos a executar, sobre aqueles em vias de execução e aqueles já terminados. Essas reuniões deverão ter lugar nos espaços fornecidos, tanto quanto possível, pelas comunas.

As sessões serão públicas [...]. Essas assembléias apreciarão a natureza dos trabalhos, sua importância, sua oportunidade, sua direção, seus inconvenientes, seus perigos, seus resultados prováveis, enfim tudo que possa ter algum interesse. Elas não ordenarão os trabalhos; elas deverão fiscalizá-los a título de conselho. Um tal procedimento teria como resultado pôr o sentimento social diretamente na ordem do dia pelo caráter de utilidade pública das discussões, assim como de fazer surgir uma vigilância espontânea, gratuita, permanente, desinteressada sem ser indiferente, possuindo todas as características de uma verdadeira vigilância”.

²⁶⁷ Essa recomendação da Sociedade Positivista revela-se como um prenúncio do que, no Brasil e a partir dos anos 1980, chamou-se de “orçamento participativo”, desenvolvido por administrações municipais e estaduais ligadas ao Partido dos Trabalhadores (PT). É difícil ver aí alguma forma de “conservadorismo” ou de “governo burguês”, como sugerem alguns autores a que já nos referimos anteriormente (ROMANO, 1994; 1997; BENOIT, 1999; ALCÂNTARA, 2008). Sobre o orçamento participativo, cf. Souza (2001) e Horochovski (2008).

Temporal, responsável pelos atos, e o Espiritual, responsável pelas vontades – coordenam os esforços das forças sociais, nomeadas também como “providências”: a moral, ou afetiva, a cargo das mulheres; a intelectual, realizada pelo o sacerdócio, também responsável pela educação; a material, conduzida pelo patriciado, e, por fim, a providência geral, caracterizada pelo proletariado. A descrição da dinâmica entre esses elementos constitui o objetivo central da obra de Comte; o atingimento do estado normal – cuja realização, sem dúvida, já se principia pelo advento do Positivismo – encerra a longa transição ocidental, iniciada há mais de 30 séculos pelo surgimento dos politeísmos progressistas, passando pela Grécia, pela Roma antiga, pela Idade Média e pela transição revolucionária desde o século XIV: nessa ambiciosa teoria, o que falta elaborar, ou melhor, expor, é a transição extrema, entre a instituição da síntese positiva e o estabelecimento do estado normal. Essa última transição, aliás, Comte percebia como destinada ao século XIX mas que pode ser estendida para o século XXI, ao não se ter concretizado no século XX (aliás, bem ao contrário). A presente seção, assim como a seguinte, tratará exatamente das instituições e das medidas sociopolíticas específicas à transição extrema.

Pois bem. A teoria da transição refere-se ao passado e a teoria do estado normal, ao futuro: a teoria da transição extrema procura orientar o presente. Para determinar-se a política daí derivada, há que se considerar que o processo por que o Ocidente passa desde o fim da Idade Média é, acima de tudo, de caráter intelectual e não social: as mudanças políticas decorrem da passagem do regime do absolutismo filosófico para o regime do relativismo filosófico, ou, em outras palavras, de uma situação – aliás até então prevalecente – em que as idéias não eram passíveis de discussão e, daí, de demonstração para um estado em que é possível discutir, é possível argumentar, de modo que as idéias – e os princípios de legitimação – têm a possibilidade de serem demonstrados e serem racionalmente aceitos. A história do Ocidente desde o século XIV consiste, dessa forma, nos estertores do absolutismo e na constituição do relativismo: como este, ao contrário daquele, não se encontra – pelo menos *ainda* não – regulado, para Comte o Ocidente encontra-se em um estado de anarquia crônica. É em virtude do caráter intelectual, e, em consequência, moral, dessa transição que o Positivismo consiste em um sistema de valores e idéias, a serem aplicadas na prática, procurando abarcar o conjunto da existência

humana: é por esse motivo que Augusto Comte dá tanta ênfase ao poder Espiritual.

Conforme o Positivismo, a reconstrução de um poder Espiritual, isto é, de um conjunto de idéias e valores que permita reger e avaliar a conduta humana é uma tarefa urgente, que deve ocorrer especialmente no âmbito público, que é o mais prejudicado; além disso, a França em particular e o Ocidente em geral concluem uma transição que é essencialmente comum a todas as sociedades: por esses três motivos, a política sugerida por Augusto Comte dirige-se basicamente aos governantes e à existência cívica das sociedades ocidentais, embora deva tratar também, em alguma medida, do âmbito privado, além de ter que se estender aos outros países ocidentais e às outras civilizações (COMTE, 1929, v. IV, p. 362-363)²⁶⁸.

Vimos no capítulo 5 que o Positivismo expande a análise da sociedade europeia do século XIX no sentido de englobar toda a história humana: a Revolução Francesa e os acontecimentos a ela subsequentes constituem os pontos mais avançados da evolução humana, embora não necessariamente estejam em uma situação “boa” ou “adequada”. Fazendo o percurso inverso, isto é, passando do “macro-relato” histórico para as “microconsiderações” políticas, a sociedade francesa caracterizava-se, na primeira metade do século XIX, por uma constante oposição entre a “ordem” e o “progresso”: entre a manutenção de princípios e valores anteriormente constituídos e o desenvolvimento de novas forças. A dinâmica entre uma e outra, que naquele contexto específico da França era a dinâmica entre os “retrógrados” e os “revolucionários”, era tal que a ação de uma criava as condições para a outra, mas sendo ambas ao mesmo tempo atrasadas e anárquicas. De que maneira? O progresso, que é o elemento socialmente ativo e que desde o fim da Idade Média desenvolve-se por meio da destruição da antiga ordem, mas sem ter princípios gerais substituindo-a, é cada vez mais anárquico; com o aumento da anarquia, isto é, das ações desregradadas, surge o ambiente

²⁶⁸ Não trataremos nesta pesquisa das transições específicas às sociedades ocidentais e, concomitantemente, às extra-ocidentais. Desse modo, podemos desde já indicar que o Positivismo prevê medidas específicas para, nesta sequência, as sociedades europeias ocidentais (Itália, Espanha, Inglaterra, Alemanha) e derivadas (ex-colônias americanas), para as civilizações monoteístas (no contexto do século XIX: Império Turco-Otomano, Império Russo, Pérsia), para as politeístas (Índia, China, Japão) e para as fetichistas (tribos africanas, americanas e da Oceania). Cf. Comte (1929, v. IV, 481-500, 505-520).

para a ordem, que, sendo passiva, procura restaurar os princípios antigos e já destruídos, o que a torna retrógrada. Por seu turno, a compressão do progresso (a começar pela limitação das liberdades) em nome da ordem gera pressões em favor do progresso, que explodem em movimentos insurrecionais, o que conduz de volta à ordem – e assim por diante. A ordem antiga, que foi e que deve ser substituída, inclui não apenas o ordenamento teológico, mas também a sua forma corrompida, que é metafísica; na ausência de princípios gerais constituídos, tanto a ordem quanto o progresso adotarão idéias antigas, sem esposar as novas, mais adequadas à nova sociedade que procura constituir-se; ao mesmo tempo, os hábitos próprios à anarquia revolucionária – nomeadamente o dogma da liberdade absoluta de pensamento – são comuns ao progresso e à ordem: desse modo, embora um e outra alternem-se no poder, ambos são tanto retrógrados quanto anárquicos. Esse esquema permite compreender a sucessão de regimes e governos franceses após a eclosão da Revolução Francesa até pelo menos a II República (1848-1851) (COMTE, 1929, v. I, p. 64-69 *et passim*; v. IV, p. 365-366):

- 1789: início da crise;
- 1792-1794: Convenção Nacional: Danton;
- 1798-1815: retrogradação militarista de Napoleão Bonaparte;
- 1815-1818: governo progressista de Luís XVIII: paz social que garantiu os primeiros esforços de Augusto Comte;
- 1818-1830: tentativa retrógrada de Carlos X; desenvolvimento da escola retrógrada de Joseph De Maistre e Louis De Bonald, com a participação inicial de Lamennais;
- 1830-1848: calma política sob Luís Felipe (monarquia constitucional); esgotamento da reação e ausência de doutrina regeneradora;
- 1848-1851: período da II República francesa, que aboliu ao mesmo tempo a monarquia constitucional e a *anomia* parlamentarista na França; a República evidenciou o caráter social da revolução e a necessidade de, para solucionar esse

problema, conciliar a ordem e o progresso.

Na oscilação entre as duas tendências, Comte propõe uma terceira possibilidade: nem retrógrados nem anárquicos, mas “conservadores” (“*conservateurs*”). Veremos na próxima seção em detalhes o significado dessa expressão para o Positivismo, especialmente em contraposição às outras duas; neste momento, todavia, importa indicar que “conservador” aqui não significa “contrário ao progresso”, “vinculado ao passado” ou mesmo “estático”, como se poderia depreender do uso do adjetivo “conservador” na expressão “politeísmo conservador” (para caracterizar as teocracias, como visto no capítulo 5) ou, ainda, como os vocabulários comum e técnico da Teoria Política sugeririam. Neste caso, mais do que em outros, é necessário vincular essa expressão ao projeto político que o fundador do Positivismo propõe; desse modo, o “conservador” é aquele que mantém a ordem material e, não se opondo ao progresso, também mantém a liberdade espiritual: em outras palavras, neste contexto deve-se tomar a palavra em seu sentido etimológico, referindo-se àquele que conserva (algo), a fim de usar e/ou desenvolver os recursos posteriormente.

Também é importante esclarecer o porquê de Augusto Comte não buscar, ou não contar com, o apoio dos “revolucionários”: como dito antes, enquanto a ordem tornou-se cada vez mais ligada ao passado, o progresso tornou-se cada vez mais anárquico, isto é, mais desprovido e mais inimigo das regras e dos valores comuns capazes de disciplinar o ser humano. Nas fases históricas preparatórias, o progresso consistiu propriamente em desenvolver novas forças, mas cumpre agora as regular; enquanto no início de sua carreira Comte viu-se apoiado pelos revolucionários²⁶⁹, na sua fase madura, do *Sistema de política positiva*, o apoio tornou-se indiferença ou hostilidade, que devem ser enfrentadas.

A manutenção da ordem material, que por si só é sempre necessária, deve acontecer ao mesmo tempo que a liberdade espiritual: essa medida, além de permitir que a reorganização espiritual siga sua própria dinâmica, também evidenciará a anarquia intelectual e moral, caracterizada pela coexistência de formas contraditórias de pensar e

²⁶⁹ Mais precisamente, durante a publicação do *Sistema de filosofia positiva* (1830-1842), que, talvez não por acaso, é a principal e quase única obra de Comte conhecida atualmente.

sentir, sem que esteja estabelecida uma forma específica ao tipo de sociedade em que vivemos – indicando, assim, a urgência dessa reorganização.

Vejamos com mais detalhes a “anarquia revolucionária”. Em primeiro lugar, o Ocidente combateu progressivamente a continuidade até chegar à mínima solidariedade – que, como os graves problemas entre as classes sociais indicam, mesmo ela enfrenta sérias dificuldades. Em segundo lugar, de maneira mais geral, o princípio revolucionário consiste em cada um não reconhecer nenhuma outra autoridade senão a própria razão individual: é o que chamamos antes de “liberdade absoluta de pensamento”. Face ao desenvolvimento das ciências naturais, essa liberdade absoluta manifesta-se com as pessoas reconhecendo autoridades no que se refere à Cosmologia, mas ignorando ou até desprezando autoridades em termos sociais e morais. Como são as autoridades sociais e morais que instituem e desenvolver os princípios de regulação, o desrespeito a elas deve-se à insuficiência dos antigos dogmas e à pouca elaboração dos novos; nos séculos anteriores a desconfiança foi necessária para a destruição dos antigos dogmas, mas por definição ela é incapaz de produzir novas formas de pensar e de sentir.

O resumo da desconfiança é a “dúvida”, tornada procedimento-padrão para os raciocínios. Ela é necessária para a libertação individual dos jugos opressivos, mas é claro que a persistência crônica no estado de dúvida produz a anarquia. Mais do que isso: ela só é capaz de evitar mal-orientações por meio de uma indiferença funesta no que se refere à existência humana; inversamente, a anarquia passa das questões superiores às inferiores, ao impedir seja que algumas teorias audaciosas sejam estabelecidas, seja com o despeito em relação aos grandes pensadores, que são marginalizados (COMTE, 1929, v. IV, p. 368-369).

Em terceiro lugar, ao impedir os julgamentos e as avaliações, devido à inexistência de parâmetros e valores, a anarquia permite que a mediocridade avance e impeça o desenvolvimento das qualidades humanas. Somado a isso, desenvolve-se uma ultra-especialização do pensamento, que na verdade degrada o ser humano, preferindo um certo formato científico à síntese e às vistas de conjunto, que correspondem às verdadeiras necessidades humanas.

A solução que o Positivismo encontra é que a disciplina tem que ser, necessariamente, tanto moral quanto intelectual, em que a autoridade conferida às disciplinas inferiores (as Ciências Naturais) seja estendida às superiores (a Sociologia e a Moral). O papel da moral, aí, é duplo: por um lado, as alterações intelectuais conduzem a alterações morais; por outro lado, a moral atua como um complemento para as demonstrações racionais, com a *confiança* de quem ouve em quem fala e ao desenvolver a convergência capaz de evitar dissensões ou disputas. O individualismo – que é uma elaboração ao mesmo tempo intelectual e moral –, por exemplo, afeta as relações sociais; no caso da solidariedade, ele redu-la ao choque entre egoísmos e apenas à existência material. É por esses motivos que o Positivismo deve estabelecer dois princípios gerais, que, evidentemente, guardam estreitas relações mútuas: 1) fazer prevalecerem as vistas de conjunto sobre as especiais e 2) fazer subordinarem-se os instintos pessoais aos sentimentos sociais (COMTE, 1929, v. IV, p. 371).

Para isso, a primeira condição é que as sociedades adotem os hábitos próprios ao seu estágio de desenvolvimento: ao deixarem para trás as formas guerreiras, tornem-se plenamente pacíficas, seja internamente, seja em suas relações internacionais. Como temos visto, essa paz e o pacifismo correlato não implicam uma postura passiva frente à realidade social, mas atitudes ativas no sentido de evitar a violência – o que, aliás, é erigido em dever fundamental da sociocracia (COMTE, 1929, v. IV, p. 374) – e fornecer (ou obter) livremente o assentimento para os governos e as ações quaisquer. Da mesma forma, os positivistas devem evitar participar das agitações políticas, exceto se for como moderadores delas: de modo geral, devem procurar evitá-las e, se isso não for possível, devem utilizá-las; isso tudo equivale a dizer que se deve assumir uma postura normal frente ao governo: “Les prêtres de l’Humanité doivent donc se regarder comme déjà placés dans l’avenir qu’ils annoncent et préparent, en développant, envers les peuples et leurs chefs quelconques, des mœurs autant éloignées de la sédition que de la servilité”²⁷⁰ (COMTE, 1929, v. IV, p. 375).

²⁷⁰ “Os padres da Humanidade devem então perceber-se como já situados no porvir que eles anunciam e preparam, ao desenvolverem, relativamente aos povos e aos seus chefes quaisquer, hábitos distantes tanto da sedição quanto do servilismo”.

A importância política desses hábitos renovados consiste em que, de modo geral, os poderes estabelecidos assumam um caráter normal: deixando de lado suas origens (revolucionárias ou retrógradas)²⁷¹, é possível que se consolidem; com isso, as forças podem ser usadas e disciplinadas, evitando-se debates estéreis. A perpetuação do poder permite que ele enobreça-se, por meio do prevalecimento dos sentimentos sociais sobre os instintos pessoais.

Mas é necessário que o poder, em particular o político, seja concentrado para ser eficaz: o parlamentarismo, dessa forma, deve ser eliminado. Além de ser ao mesmo tempo retrógrado e revolucionário – mantendo assim a revolução, isto é, a anarquia –, o parlamentarismo divide o poder, impede que se assumam responsabilidades e estimula a corrupção política e social. Aliás, assinala Comte que, em termos históricos, o parlamentarismo foi o contrário de algo parecido com um “guardião das liberdades”: durante a Revolução Francesa, o fim da liberdade foi devido à fraqueza do poder central sob o parlamentarismo (COMTE, 1929, v. IV, p. 379). O governo da transição, então, tem que ser ditatorial: mas lembremos que a “ditadura”, aqui, *não* corresponde a “autoritarismo”, mas sim ao poder unipessoal e exclusivamente material, o que equivale a “presidencialismo”.

Como deve organizar-se o poder Temporal nessa conjuntura?

Considerando a aceitação do Positivismo pelos governantes, a transição extrema comportará três fases: a ditadura espontânea, a ditadura sistemática e o triumvirato. Tais fases têm as seguintes durações previstas: primeira fase: sete anos; segunda fase: cinco anos; terceira fase: 21 anos; o total, dessa forma, é de 33 anos, ou seja, *uma* geração (COMTE, 1929, v. IV, p. 445).

Na ditadura espontânea, o ditador suprimirá o parlamento mas não assumirá o Positivismo como sua religião; a ditadura sistemática,

²⁷¹ O que está em questão aí é a legitimidade de cada governante e, no fundo, os princípios gerais que conferem ao governo a sua legitimidade. Desse modo, embora em termos gerais essa fórmula comtiana seja evidentemente correta, é necessário adequá-la às situações específicas de cada país ao aplicá-la: assim, ela não pode ser lida – aliás, de modo anacrônico – como uma justificativa *avant la lettre* de golpes de Estado e, em particular, do que ocorreu no Brasil em 1964.

em que o governante assume o Positivismo, terá um caráter progressista; o triumvirato, por fim, conduzirá diretamente à sociocracia final. Dessas três fases, será na ditadura espontânea que se aplicarão as medidas mais decisivas; aliás, a confiança na realidade, na relatividade e na oportunidade das reformas propostas pelo Positivismo é que permitiram a Comte considerar, ou melhor, postular que seria possível que um governante não aderente às suas idéias poderia colocá-las em prática: não é preciso “crer” no Positivismo para aplicar suas propostas.

Assim, avaliando os governantes franceses desde a proclamação da I República em termos de ordem ou de progresso, o fundador do Positivismo percebe um caráter progressista e libertário em Danton e em sua ditadura e, por outro lado, ele via em Luís Napoleão o “mais imperfeito” dos cinco ditadores que sucederam Danton (Robespierre, Napoleão Bonaparte, Luís XVIII, Carlos X, Luís Felipe), retrógrado tanto no interior quanto no exterior (COMTE, 1899, p. VII, 223; 1929, v. IV, p. IV, XIX, 379, 384, 393)²⁷².

A grande questão, portanto, é concluir o interregno espiritual, isto é, o vácuo de valores e idéias publicamente aceitas, substituindo o empirismo e o ceticismo nas condutas. Afastado o parlamentarismo, é possível ao governo tratar apenas das questões temporais e, ao fazê-lo, garantir a tranquilidade material, o que, por sua vez, resultará em que os problemas espirituais, mais urgentes e mais difíceis, ficarão evidentes. Dessa forma, a regra básica e geral da ditadura espontânea é estabelecer a separação entre os dois poderes, o que equivale a *conciliar irrevogavelmente a ditadura com a liberdade*: “Afin d’instituer une telle

²⁷² Esse juízo é particularmente importante: afinal, se, por um lado, Augusto Comte aplaudiu o fim do parlamentarismo praticado em 1851 por Luís Napoleão, por outro lado não concordou com nem aceitou o fim das liberdades públicas, nem, muito menos, com o histrionismo do retorno ao “Império”, em 1852. Em outras palavras, não se pode afirmar que o fundador do Positivismo tenha apoiado o regime do II Império. Bem ao contrário, Comte opôs-se à restauração da monarquia e do saudosismo militarista a Napoleão Bonaparte, como indica Lemos (1899, p. 225), notando o uso que Comte faz da palavra “*mamamouchat*” para caracterizar esse regime: criada por Molière, poderia ser traduzida por “mamamuchado” e refere-se a um regime em que o governante não possui domínio algum, embora pense – e principalmente ostente – possuí-lo (cf. também COMTE, 1984; 1987; 1990a). Considerando a questão sob uma outra perspectiva, não faria sentido que o Positivismo apoiasse a III República – como o fez, com filósofos e políticos práticos como Jules Ferry, Léon Gambetta, Pierre Laffitte e Émile Littré – se tivesse aderido ao regime que a antecedeu. A impressão de um apoio contínuo ao II Império é transmitida por numerosos autores, como Aron (1999b).

transition, il suffit de concilier irrévocablement la dictature et la liberté, suivant le vœu systématique de Hobbes, spontanément réalisé par Frédéric²⁷³ (COMTE, 1929, v. IV, p. 378). Essa separação criará as condições para que o Positivismo torne a ordem não-retrógrada e o progresso não-anárquico: “Depuis que le positivisme permet de surmonter normalement les dispositions subversives, l’ordre ne doit pas rester rétrograde, quand le progrès cesse d’être anarchique”²⁷⁴ (COMTE, 1929, v. IV, p. 393).

As liberdades básicas a considerar aí são as de exposição e de discussão, que atuam como garantias *contra* a tirania retrógrada: “Une pleine liberté d’exposition, et même de discussion, est d’abord indispensable comme garantie permanente contre la dégénération, toujours imminente, d’une dictature empirique en une tyrannie rétrograde”²⁷⁵ (COMTE, 1929, v. IV, p. 379). Desse modo, Comte inverte a percepção habitual a respeito dessas liberdades, até mesmo aumentando sua importância e sua dignidade: elas são as garantias da ordem e da regeneração, não um “direito” (por definição, anárquico): “Après avoir constitué la pleine liberté d’exposition et de discussion, non en vertu d’un droit anarchique, mais comme garantie d’ordre et moyen de régénération [...]”²⁷⁶ (COMTE, 1929, v. IV, p. 384). Sendo mais específico e aprofundando a inversão, o fundador do Positivismo considera que a separação dos dois poderes e a liberdade espiritual são necessárias sobretudo para a ordem, não para o progresso: “Fondement nécessaire de l’état normal, pour y consolider la division des deux pouvoirs, elle [la liberté spirituelle] sera maintenant invoquée surtout au nom de l’ordre, tant public que privée, que la compression matérielle ne

²⁷³ “A fim de instituir essa transição, é necessário conciliar irrevogavelmente a ditadura com a liberdade, segundo o voto sistemático de Hobbes, espontaneamente realizado por Frederico [II, da Prússia]”.

²⁷⁴ “Desde que seja permitido ao Positivismo sobrepujar normalmente as disposições subversivas, a ordem não deve manter-se retrógrada quando o progresso cessar de ser anárquico”.

²⁷⁵ “Uma plena liberdade de exposição, e mesmo de discussão, é a princípio indispensável como garantia permanente contra a degeneração, sempre iminente, de uma ditadura empírica em uma tirania retrógrada”.

²⁷⁶ “Após ter constituída a plena liberdade de exposição e de discussão, não em virtude de um direito anárquico, mas como garantia de ordem e meio de regeneração [...]”.

saurait préserver des tendances subversives d'un milieu sans foi”²⁷⁷ (COMTE, 1929, v. IV, 379).

A liberdade espiritual deve ser objeto do mais escrupuloso respeito; por mais desagradada que se torne a livre discussão, ela é necessária para garantir a reorganização moral e intelectual: “Quelque abusive que doive devenir la libre discussion dans um milieu dépourvu de convictions quelconques, il faut toujours la respecter comme nécessaire à l'avènement de la discipline intellectuelle et morale qui réglera son concours ultérieur”²⁷⁸ (COMTE, 1929, v. IV, p. 380). O respeito às liberdades de pensamento e de expressão deve ser uma política seguida e defendida com clareza mas também com firmeza, pois ela é temida tanto pelos retrógrados quanto pelos revolucionários e foi mesmo proibida pelo regime parlamentar (de 1830 a 1848). Entre esses campos opostos, o Positivismo afirma e desenvolve a liberdade, fazendo uso dela também para defender a família e a propriedade em bases positivas, isto é, humanas: a ausência de liberdade, no sentido contrário, em vez de favorecer essas instituições fundamentais, prejudica-as, ao dar a impressão de que elas não têm justificativas racionais e relativas, mas apenas teológicas e metafísicas, ou seja, absolutas.

A liberdade espiritual, em consequência, é tanto um valor em si quanto um meio para um fim. Contudo, não se pode considerá-la abstratamente e prolongar indefinidamente as discussões e os debates, em particular sobre a família e a propriedade, pois isso não soluciona problema algum e, bem ao contrário, aumenta os já existentes e produz outros, ao desvalorizar a liberdade e também as instituições discutidas. Dessa forma, por meio da liberdade espiritual as utopias anárquicas devem ser postas à luz do dia a fim de mostrar seus erros e suas inanidades; de uma perspectiva mais estratégica, a liberdade espiritual evita que os autores dessas teorias anárquicas tornem-se mártires devido à perseguição política.

²⁷⁷ “Fundamento necessário do estado normal, para consolidar-lhe a divisão dos dois poderes, ela [a liberdade espiritual] será agora invocada sobretudo em nome da ordem, tanto pública quanto privada, que a compressão material não saberia preservar das tendências subversivas de um meio sem fé”.

²⁷⁸ “Por mais abusiva que deva tornar-se a livre discussão em um meio desprovido de convicções quaisquer, é necessário sempre a respeitar como necessária ao surgimento da disciplina intelectual e moral que regerá seu concurso ulterior”.

Em termos mais concretos, a liberdade espiritual deve manifestar-se, ou melhor, realizar-se de diversas maneiras. Em primeiro lugar, é necessário acabar com as restrições à escrita, exigindo apenas a assinatura e a indicação de local e data de nascimento, ou seja, vedando expressamente o anonimato. A restrição aos textos anônimos visa a desenvolver a responsabilidade pessoal pública pelas idéias e já é, em si, u’ a medida de regeneração social. Essa exigência, comenta Comte de passagem, é de fato mínima: qualquer outra forma de policiamento dos escritos seria tirânica (COMTE, 1929, v. III, p. XLVI; v. IV, p. 382). De maneira mais específica, o fim dos textos sem assinaturas restringirá o jornalismo metafísico, que, como vimos antes, é uma instituição anárquica e revolucionária surgida da impotência da teologia e ao mesmo tempo hostil à disciplina, ou seja, ao Positivismo; da mesma forma, a restrição ao anonimato atingirá por via indireta o parlamentarismo, que consiste no principal objeto de considerações do jornalismo.

Em segundo lugar, deve existir liberdade para reuniões públicas ou privadas, que são manifestações orais da liberdade concedida às manifestações escritas: como neste último caso, as idéias manifestadas nas reuniões devem ser assumidas plenamente por quem as expõe, recusando-se o anonimato e, em virtude do seu caráter propriamente coletivo, recusando-se também o recurso à violência²⁷⁹.

Em terceiro lugar, deve ocorrer o livre uso dos cartazes (*affiches*) para manifestações públicas, como uma forma de “imprensa das ruas”. Esse recurso sofreria a oposição do que o fundador do Positivismo chamava de “doutores” do jornalismo e do parlamento, o que os tornava tanto opressivos politicamente quanto incapazes intelectualmente. Os jornalistas não gosta(va)m dos cartazes populares porque estes são sempre gratuitos, “ordinariamente oportunos” e “freqüentemente dignos”, tendo uma penetração popular muito maior que a dos jornais escritos; por seu turno, os jornalistas adota(va)m um jargão liberal para poderem mascarar a ausência da liberdade de expressão, “base de suas carreiras individuais e de seu império coletivo” (COMTE, 1929, v. IV,

²⁷⁹ Em todo caso, é importante notar que as convicções surgem da meditação solitária e são atrapalhadas por quem fala sem motivo ou necessidade – como é o caso dos jornalistas –, de tal sorte que o pensamento deve prevalecer sobre a palavra falada.

p. 383). Esses cartazes serão o meio principal da propaganda das idéias e das intervenções dos positivistas; em menor escala, dever-se-á escrever opúsculos sobre questões específicas desenvolvendo as perspectivas gerais.

Para Comte, no estado normal os salões proletários e femininos, devido ao conagraçamento social e à influência tanto do sacerdócio quanto das mulheres, serão preferíveis aos clubes²⁸⁰: mas, ainda assim, os clubes são menos danosos que os jornais, pois, ao contrário destes, que se baseiam e alimentam-se no parlamentarismo (e reciprocamente), aqueles são hostis aos parlamentos e favoráveis às dignas ditaduras. Afinal de contas, o parlamentarismo surgiu como um expediente a ser usado *contra* o povo, não a seu favor.

As medidas anteriores relacionam-se ao que poderíamos chamar como “liberdade espiritual *negativa*”, pois consistem em formas de a sociedade civil franquear-se de restrições antes impostas pelo Estado. A quarta medida indicada por Augusto Comte também se enquadraria nessa categoria, mas não se refere a uma tutela exercida pelo poder Temporal sobre a sociedade, mas a um apoio do Estado sobre o poder Espiritual: a medida consiste em abolir os orçamentos teóricos (teológicos, metafísicos e científicos), isto é, em cessar os subsídios governamentais para as instituições teóricas de caracteres teológicos, metafísicos e científicos.

É fácil perceber que essa proposta é uma consequência da separação entre os dois poderes, em que o Estado é puramente material e não trata de questões espirituais; mas, em termos práticos, ela institui uma *livre concorrência* entre as doutrinas, a fim de reorganizar as opiniões e os costumes. Em virtude disso, a abolição dos orçamentos teóricos deve realizar-se não como expediente de economia fiscal, mas como resultado e condição da reorganização moral e intelectual²⁸¹.

²⁸⁰ Os clubes a que Augusto Comte referia-se eram os ambientes de encontros e discussões políticos, multiplicados nos anos subseqüentes à Queda da Bastilha (1789) e à queda da monarquia de Luís Felipe (1848).

²⁸¹ É claro que os servidores estatais investidos das funções teóricas devem ser preservados, recebendo uma pensão por um período de transição relativamente longo (sete anos) após a extinção dos orçamentos teóricos, a fim de poderem com dignidade ter outras fontes de renda (cf. COMTE, 1929, v. IV, p. 385).

Além disso, ainda que seja uma consequência prática natural da teoria abstrata, é também uma questão de equidade: durante toda a transição orgânica, ou seja, durante a transição extrema em direção à sociocracia, o sacerdócio positivo deve dar o exemplo e manter-se materialmente apenas a partir de subsídios privados: como o Positivismo não terá subsídios oficiais, *nenhuma outra religião terá tais subsídios*. Sem essa equidade na ausência de subsídios, a ditadura temporal torna-se anárquica e retrógrada, ao impedir o desenvolvimento da doutrina positiva e ao subvencionar a permanência das doutrinas ultrapassadas, além de manter-se interferindo diretamente na ordem espiritual, o que não lhe cabe²⁸². O caráter progressista da ditadura de Danton, aliás, deveu-se em parte à extinção de alguns dos orçamentos teóricos vigentes na França até a Revolução Francesa.

Essa medida tem consequências pedagógicas claras. Para Comte, embora a educação positivista deva prevalecer e orientar as condutas no estado normal, não se deve instituir um monopólio espiritual opressivo; desse modo, ainda que não tenham a primazia, em virtude do conjunto do passado as crenças teológicas e metafísicas não serão totalmente extintas e atuarão com escolas. Aliás, considerando o catolicismo em particular, o fundador do Positivismo faz uma pequena, mas séria, observação irônica: se o catolicismo tivesse tanta influência quanto afirma possuir, não precisaria sistematicamente lançar mão do apoio oficial para manter-se e propagar-se (COMTE, 1929, v. IV, p. 385); na verdade, o clero católico rejeita a idéia da laicidade porque sente sua decadência intelectual e social – ainda que o catolicismo prefira, por sua constituição doutrinária, estar sempre vinculado ao poder Temporal.

Para Comte, foi o catolicismo – na verdade, o “cristianismo”, de modo geral – que deu início à revolução moderna, o que o torna completamente inapto para concluir esse longo movimento multissecular. Diferentemente do catolicismo, que foi oficialmente restabelecido na França após 1815, o Positivismo regenerou muitas mais pessoas desde meados do século XIX: mesmo assim, há que se

²⁸² É digno de nota que Paul Feyerabend (2003, p. 319) também sugeriu que o Estado não deve subvencionar nenhuma forma de filosofia, em virtude da separação entre os poderes Temporal e Espiritual; entretantes, Feyerabend não desenvolve essa idéia nem a justifica, o que torna sua sugestão sem grandes consequências e, daí, estéril.

reconhecer os méritos passados (medievais) do catolicismo e, em vez de tratá-lo como um rival invejoso, o Positivismo deve tratá-lo com respeito pelos serviços prestados; da mesma forma, para Comte o Positivismo deve encorajar a cultura moral, que – no caso católico –, por mais atrasada que seja, é preferível a nenhuma cultura moral.

Tratar do catolicismo e, de maneira mais ampla, do fim dos orçamentos teóricos, dá azo a considerar uma outra importante medida política: a transformação do “sistema de hipocrisia” em “sistema de contemplamento” (“*système de ménagement*”)²⁸³.

Como veremos na próxima seção, ao redigir o *Apelo aos conservadores* em 1855 Comte desenvolveu longamente essa idéia e propôs que o sistema de contemplamento fosse usado como base para uma aliança *religiosa*, de caráter *moral*, com as crenças teológicas (em contraposição, os grupos revolucionários permitiriam uma aliança política, após realizar-se um “sistema de depuramento”). Neste momento, todavia, podemos indicar alguns traços desse “sistema de gratidão”. Como visto há pouco, ele opõe-se ao sistema de hipocrisia: este sistema consiste na realidade francesa e, acima de tudo, britânica, em que uma religião oficial de Estado obriga todos os políticos – e, no fundo, todos os cidadãos – a professarem uma determinada fê mesmo que particularmente discordem dela; um dos motivos alegados para a manutenção da religião oficial de Estado é a “moral pública”. Tal situação, que é hipócrita, tem como único resultado degradar a todos: o próprio Estado, que se torna opressor; os cidadãos e os políticos, que são desrespeitados em suas crenças e que não têm como levar a sério o que é dito oficialmente; as próprias igrejas, que só são respeitadas *pro forma* e não devido às convicções íntimas dos supostos “aderentes”²⁸⁴.

²⁸³ Ângelo Torres (2005) usa a expressão “sistema de gratidão”, o que é uma outra forma elegante e adequada para o sentido da expressão comtiana. Entretanto, como Miguel Lemos, ao traduzir o *Apelo aos conservadores* (COMTE, 1899), usou “sistema de contemplamento”, usaremos *basicamente* esta última expressão, sem, todavia, excluir a possibilidade de uso da outra.

²⁸⁴ Esse sistema de hipocrisia – que, como mencionamos, tinha como grande exemplo para Comte o anglicanismo britânico – ainda vige: exatamente na Inglaterra, o ex-Primeiro-Ministro Tony Blair teve que se manter oficialmente anglicano enquanto exerceu a chancelaria, convertendo-se imediatamente ao catolicismo professado por sua esposa e seus filhos ao deixar seu cargo executivo, em 2006.

Assim, Comte propõe que, abandonando-se o sistema de hipocrisia, sob a orientação do Positivismo constitua-se o sistema de contemplamento, que permitirá que os homens de Estado evitem ser retrógrados ou anárquicos ao adotarem princípios e valores publicamente aceitos. Em termos mais concretos, tal sistema ensinará o apoio estatal às diversas religiões, de um ponto de vista estritamente financeiro, proporcionalmente às suas dignidades de cada igreja – dignidades medidas pelos seus tempos de existência, ou seja, por suas antigüidades.

Enquanto as igrejas teológicas correspondem à retrogradação, as instituições metafísicas – e até as científicas – ficam do lado da anarquia revolucionária: o apoio estatal a elas integrou o esforço do Estado para anular mutuamente cada uma delas. As universidades, de caráter metafísico, foram reinstituídas por Napoleão Bonaparte (“sua principal falta”) após terem sido extintas pelos dantonianos; embora elas sejam menos dispendiosas que as igrejas teológicas, as universidades fazem mais barulho e, ao difundirem a anarquia, corromperem e embrutecerem, são mais prejudiciais (COMTE, 1929, v. IV, p. 388). É fácil ver que há uma aproximação intelectual e política entre as universidades e os jornais, sendo fonte de agitadores e de metafísicos, que buscam obter poder político com vagas nos parlamentarismos – constituindo, dessa forma, as “pedantocracias”.

Como, de fato, as universidades integram sistemas de ensino, a crítica a elas resulta em algumas considerações sobre as instituições pedagógicas. Suprimidas as subvenções estatais para as universidades – que devem, no final, desaparecer –, para Comte somente as escolas veterinárias devem permanecer subsidiadas. Além disso, considerando a liberdade de pensamento e de expressão, o Estado não deve impedir o desenvolvimento de um sistema privado de ensino, mas, reorganizando o ensino primário, o governo não deve estimular as escolas privadas pois elas, na verdade, constituem formas de as famílias desvencilharem-se do primeiro de seus deveres, a educação. Assim, como tal ensino primário cabe às mães, o sistema público deve ser provisório²⁸⁵.

²⁸⁵ Vale precisar: esse ensino não deve ter nada de puramente literário, metafísico ou teológico, mas deve ser teórico, estético e principalmente moral, com o ensino simultâneo do cálculo, do canto e do desenho, além da leitura e da escrita (COMTE, 1929, v. IV, p. 389).

O terceiro conjunto de instituições a serem extintas e, acima de tudo, a perderem os orçamentos teóricos são as entidades científicas, que, como as universidades, também foram abolidas por Danton. Essas entidades – o Instituto e, sobretudo, a Academia – são menos dispendiosas que o clero ou as universidades, mas, em contrapartida, são mais daninhas à regeneração: não tanto porque desenvolvam hábitos *políticos* retrógrados ou revolucionários, mas porque do ponto de vista *teórico* impedem e desviam os jovens dos hábitos sintéticos e simpáticos, ao estimular as especializações dispersivas. Considera o fundador do Positivismo que, do ponto de vista histórico, essas entidades tiveram uma utilidade *passageira*, desenvolvendo a Cosmologia, particularmente a Mecânica Celeste; mas, passada essa fase, o seu caráter “empiricamente analítico” recusou a perspectiva sintética específica da Biologia, impedindo gênios como Broussais, Bichat e Gall de ingressassem nelas e obrigando-os a serem pesquisadores marginais (COMTE, 1929, v. IV, p. 390). Desse modo, o fim dos subsídios científicos fará cessar os motins sistemáticos das mediocridades contra os gênios.

Haja vista a importância intelectual e prática da ciência, entretanto, o poder Temporal tem que cessar de subsidiar os *clubes* científicos: é claro que essa cessação de apoio tem que ser estritamente financeira, ao conferir-lhes inteira liberdade. Além disso, o Estado deve apoiar indiretamente os espíritos superiores, por meio das pensões vitalícias, instituídas inicialmente por Colbert para apoiar com baixo custo os grandes talentos. No final, para Comte, tal regime de pensões para trabalhos teóricos ou estéticos é mais digno, mais eficaz e menos dispendioso que o acadêmico.

Uma quinta medida que visa a realizar plenamente a liberdade espiritual – e que, em especial, tem grande atualidade – é a extinção dos direitos de propriedade literária, isto é, os ganhos materiais com as vendas das obras intelectuais: de acordo com o fundador do Positivismo, tais direitos servem apenas para as mediocridades. Entretanto, é necessária uma antecedência de sete anos antes que cessem os direitos literários; durante e após esse período, o governo custeará as boas obras, renunciando a toda venda e distribuindo ou pondo à disposição dos interessados os exemplares.

As cinco medidas visam a desfazer o que as tendências

revolucionárias desenvolveram no sentido de impedir ou dificultar a liberdade espiritual. Mas, como vimos, o governo *tem* que ser temporal e não espiritual: somente assim é possível a reorganização da sociedade, evitando a ordem retrógrada e o progresso anárquico. Realizadas as medidas indicadas, haverá plena liberdade espiritual e as tendências anárquicas serão neutralizadas: ao mesmo tempo como condição e consequência disso, as instituições sociais fundamentais poderão ser garantidas e o governo será de fato progressista, deixando de lado atribuições espirituais e concentrando-se em atividades materiais: desse modo, é necessário tratar diretamente das atribuições próprias ao poder Temporal.

Antes de mais nada, duas medidas fundamentais: ele deve ser republicano, em substituição às monarquias, e deve desvencilhar-se (“*s’affranchissant*”) dos parlamentos: deve constituir-se, assim, em uma “ditadura republicana” – isto é, em um governo unipessoal, pacífico e baseado em considerações humanas. Essa governo deve ser progressista e ter a plenitude do poder, assumindo toda a responsabilidade por suas ações, sem se limitar pelo que Augusto Comte chama de “formalidades pueris ou viciosas” (COMTE, 1929, v. IV, p. 394).

Os parlamentos, conforme comentamos em outros momentos, são vistos por Augusto Comte como daninhos: são instituições metafísicas, contrárias ao povo, politicamente irresponsáveis e corruptoras. Dessa forma, quem deseja a sua permanência propõe u’a medida inconseqüente ou mentirosa, de qualquer maneira sempre onerosa em termos financeiros. Em termos morais, a permanência do parlamento apresenta perigos pois incentiva esperanças de retorno de políticas radicalmente impopulares mas que encontram simpatias entre os atrasados.

Ainda assim, o fundador do Positivismo considera que se deve manter uma assembléia, mas de caráter *puramente fiscal*, *sem atribuições legislativas*: tal assembléia reunir-se-ia trienalmente para votar o orçamento (aprovar as contas passadas e examinar a peça relativa ao exercício subsequente). Cada departamento (francês, bem entendido) enviaria três deputados para a câmara fiscal: cada um desses deputados seria eleito respectivamente por cada um dos ramos da indústria (agrícola, manufatureiro e comercial). Além disso, a participação nessa assembléia deveria ser gratuita, embora subsídios

voluntários, de origem privada, poderiam financiar a participação dos pobres em uma órgão naturalmente destinado aos ricos.

Não se deve minimizar a importância política do controle fiscal: afinal de contas, ele serve, sem dúvida, para restringir o poder Temporal²⁸⁶. Ao mesmo tempo, no estado normal o controle fiscal permite encerrar a desconfiança sistemática a respeito do governo e fazer prevalecer o controle do poder político pela *opinião*: “En subsistant la *nécessité de restreindre la dictature temporelle* par le vote triennal de l’impôt, on sentira que la défiance qui convient en un temps de dérèglement doit cesser dans les mœurs définitives, où l’opinion suffit pour tout surveiller”²⁸⁷ (COMTE, 1929, v. IV, p. 395; sem grifos no original).

Os deputados devem ser eleitos por meio do sufrágio, que, por sua vez, deve ser universal; como vimos no início deste capítulo, o instituto do voto deve modificar-se das seguintes maneiras: 1) o início cívico, para votar e ser votado, deve ser de 28 anos; 2) cada eleitor deve assumir plena responsabilidade por seu voto, tornando-o público; 3) deve-se poder estabelecer uma delegação pessoal de cada eleitor, de modo a poder transferir para outrem a capacidade de votar, isto é, de tomar a decisão. O voto público confere responsabilidade a um instrumento, de caráter revolucionário, em que os inferiores instituem os superiores; já a delegação do voto permite que surjam chefes investidos da confiança política popular.

Com essas alterações – que foram afirmadas inicialmente em 1848 (no *Discurso sobre o conjunto do Positivismo*), repetidas em 1854 (no volume IV do *Sistema de política positiva*) e confirmadas em 1855 (no *Apelo aos conservadores*) – é possível compreender-se, no contexto da reorganização espiritual, as condições de competência prática e, somadas a elas, a necessidade de concentrar o mando. Assim, o sufrágio é a única instituição revolucionária que, para Comte, a transição orgânica vê-se obrigada a incorporar no governo final.

²⁸⁶ Delfim Netto (2007) insistiu precisamente sobre esse aspecto.

²⁸⁷ “Substituindo a *necessidade de restringir a ditadura temporal* pelo voto trienal do imposto, sentir-se-á que a desconfiança que convém em um tempo de desregramento deve cessar com os hábitos definitivos, em que a opinião basta para tudo supervisionar”.

Em termos por assim dizer substantivos, essa primeira fase da transição orgânica deve reconstituir o sentimento de continuidade histórica. Para isso, é necessário que todas as alterações a serem realizadas busquem desenvolver uma política sistemática, isto é, que segue princípios claros, coerentes e orgânicos. Duas fórmulas políticas condensam, em particular, essa preocupação: a primeira é “Só se destrói o que se substitui” (“*On ne détruit que ce qu'on remplace*”) (COMTE, 1929, v. IV, p. 395); a outra é “Ordem e Progresso” (“*Ordre et Progrès*”). Essas fórmulas político-filosóficas – como, de resto, todas as máximas – não podem ser apenas exposições de idéias que não mantêm relações com outras idéias, isto é, que não integram sistemas; dessa forma, elas devem ao mesmo tempo resumir o sistema a que se referem e propor um programa prático.

O “Só se destrói...” Comte atribuiu a Napoleão III (COMTE, 1899, p. 191; 1929, v. IV, p. 395; 1934, p. 3), mas, como indica Miguel Lemos (1934, p. 449), ela na verdade é devida a Danton. O seu sentido é claro: toda verdadeira ação política tem que ser orgânica, não podendo limitar-se a apenas destruir o que existe. Além de ser relativamente mais fácil modificar as instituições já existentes que criar novas a partir do zero, os hábitos próprios à sociedade positiva têm que ser orientados para a construção e para a reforma, não apenas para as meras crítica e destruição.

Já o “Ordem e Progresso” indica que as duas perspectivas que até agora se têm oposto e neutralizado sem grandes resultados devem conciliar-se, depurando-se de seus elementos retrógrados, críticos e incoerentes, de modo a reconhecer-se que a sociedade precisa de ambas as tendências – para a ordem e para o progresso –: isso, sem dúvida, equivale a afirmar tanto a necessidade como a oportunidade do Positivismo.

Desse modo, a tarefa de construção, ou reconstrução, sociopolítica percebida para o Positivismo consiste em retomar a continuidade histórica, que o catolicismo e, depois dele, o protestantismo e a metafísica destruíram, no movimento revolucionário moderno. Ao mesmo tempo que se reconstitui a ligação com o passado, deve-se esboçar com clareza o futuro, a fim de orientar o presente: se não ocorrer dessa forma, com uma “*digna* glorificação do passado”, a

retomada da continuidade será apenas um exercício de nostalgia ou uma chamada à retrogradação.

O último conjunto de medidas da primeira fase da transição orgânica consiste em sistema público de comemorações históricas; nesse sentido, uma primeira ação consiste em destruir o Arco do Triunfo, que é um símbolo da opressão e da retrogradação militarista; em seu lugar, deve-se construir um monumento a Carlos Magno, fundador da República Ocidental, como um símbolo da convergência ocidental e dos novos hábitos pacíficos (COMTE, 1929, v. IV, p. 397).

Em segundo lugar, devem ser feitas comemorações concretas dos tipos empíricos que atuaram como agentes no processo multimilenar de transição do Ocidente: por meio do estudo contextualizado das ações individuais, é possível abstrair para a compreensão sociológica da sociedade atual. Por esses motivos, que são tanto políticos quanto morais e pedagógicos, o fundador do Positivismo elaborou o *calendário positivista*, cujo subtítulo é expressivo: “quadro sistemático da preparação humana” (cf. Anexo 5)²⁸⁸. O calendário, ao restabelecer o sentimento da continuidade histórica, permite a religação com os hábitos do fetichismo e da teocracia, que foram minados nos 30 séculos de transição do Ocidente; ao mesmo tempo, ele é uma forma de medir-se a extensão da transição e da crise.

Sem entrar nos detalhes específicos do calendário, o próprio Comte era o primeiro a admitir as várias imperfeições desse quadro: inexistência de nomes individuais próprios ao fetichismo; rarefação de nomes para as teocracias; utilização de um personagem *monoteísta* (Moisés) para caracterizar os *politeísmos* conservadores (isto é, as teocracias); concentração relativamente grande na transição moderna (isto é, a partir do século XIV); má representação de algumas nacionalidades (embora não haja preconceitos nacionalistas); os tipos escolhidos têm importância histórica e são práticos ou intelectuais, mas

²⁸⁸ Na edição mais difundida do calendário histórico no Brasil, que é a disponível no volume dedicado a Augusto Comte na coleção “Os pensadores”, desde as primeiras edições da coleção (dos anos 1960) até as mais recentes (dos anos 1990) há um erro tipográfico que produz grande confusão: em vez de ler-se “quadro concreto da *pre*paração humana”, lê-se “quadro concreto da *re*paração humana” (COMTE, 1996c, p. 315). Não é difícil perceber que a ausência da letra “P” faz grande diferença na compreensão do argumento.

não oferecem exemplos de contudas morais. Apesar disso, há que se considerar, e realçar, que ele é *temporário*, isto é, restrito ao século XIX, assim como *localizado*, pois específico para as sociedades ocidentais, e visa a preparar o culto *abstrato* da Humanidade (Anexo 4): esse culto abstrato permite que se comemorem de maneira mais adequada as várias fases humanas, evitando-se as aparentes injustiças do calendário concreto²⁸⁹. “Quoique les divers inconvénients d’un tel système puissent se trouver beaucoup atténués par la sagesse de ses interprètes, ils resteront toujours inhérents au culte concret, qui doit seulement préparer les âmes actuelles à la glorification abstraite du passé”²⁹⁰ (COMTE, 1929, v. IV, p. 402).

A partir do desenvolvimento do respeito aos antepassados comuns a todos, é possível desenvolver, e melhor, o respeito aos nossos descendentes:

“A ces âmes anarchiques, qui cherchent l’avenir en dédaignant le passé, le sacerdoce de l’Humanité vient annoncer le Grand-Être [*i. e.*, l’Humanité] en glorifiant ses meilleurs serviteurs. Il faut donc développer assez le culte concret pour que la vénération due aux ancêtres détermine à se dévouer aux descendants. Le poids méconnu du passé doit aujourd’hui se faire sentir en multipliant les liens personnels, qu’on devra condenser quand la continuité sera suffisamment instituée”²⁹¹ (COMTE, 1929, v. IV, p. 401).

²⁸⁹ Dessa maneira, como comentou Pierre Laffitte (1928b, p. 68-73), embora à primeira vista pareça apenas uma excentricidade, o calendário positivista não é um “dicionário histórico” constituído por tipos arbitrariamente escolhidos, mas uma forma empírica de demonstrar uma teoria sociológica.

²⁹⁰ “Ainda que os diversos inconvenientes de um tal sistema possam ser bastante atenuados pela sabedoria de seus intérpretes, eles permanecerão sempre inerentes ao culto concreto, que deve somente preparar as almas atuais para a glorificação abstrata do passado”.

²⁹¹ “A essas almas anárquicas, que procuram o porvir desdenhando do passado, o sacerdócio da Humanidade vem anunciar o Grande Ser [isto é, a Humanidade] ao glorificar seus melhores servidores. É necessário assim desenvolver o suficiente o culto concreto para que a veneração devida aos ancestrais determine a devotar-se aos descendentes. O peso desconhecido do passado deve hoje se fazer sentir ao multiplicarem-se os vínculos pessoais, que se devem condensar quando a continuidade for suficientemente instituída”.

Por fim, em termos estritamente pessoais, o culto concreto também é necessário para sobrepujar tanto o egoísmo teológico quanto o individualismo metafísico, ao suscitar o desejo de incorporação ao Grande Ser – embora considerando que os tipos do calendário não são, necessariamente, exemplares em termos de condutas morais, pois eram próprios a fases de *desenvolvimento* das forças humanas, não ao seu *regramento*, como ocorre agora, com o Positivismo.

Juntamente com o calendário concreto – que deve manter inicialmente um caráter privado (individual e doméstico) –, algumas festas coletivas inspiradas pelo Positivismo são possíveis enquanto ele não se difunde: a primeira festa é a da Humanidade, que inaugura os anos (1º de janeiro). A segunda festa é a adoração coletiva dos representantes do Grande Ser, instituindo o culto abstrato da Mulher: como ele baseia-se no culto à Virgem Mãe, ele torna-se aceitável para os três monoteísmos e conduz ao culto da Humanidade (COMTE, 1929, v. IV, p. 409-413).

De maneira complementar ao calendário histórico, Augusto Comte propôs um sistema de leituras recomendáveis, que no seu conjunto formam a “biblioteca positivista”. Assim como o calendário, essa “biblioteca” é provisória e convém, ou convinha, 1) ao público ocidental 2) do século XIX, 3) em particular aos seus proletários. Ela é composta de 150 volumes, organizados em quatro grandes seções: “Síntese” (obras de moral e de interpretação da conduta humana), “Poesia” (obras literárias), “História” e “Ciência”; entre todas elas, *as leituras morais e poéticas são particularmente importantes, as únicas passíveis de serem leituras habituais*, especialmente os escritos de Tomás de Kempis (com sua *Imitação de Cristo*, em versão humanizada) e Dante Alighieri (*Divina comédia*).

Essas leituras – em particular as morais e as poéticas – têm uma dupla vantagem: em termos positivos, elas desenvolvem o principal objetivo da meditação humana, que é estimular o altruísmo; em termos negativos, elas impedem as leituras inúteis ou viciosas²⁹². Há duas

²⁹² Essas duas funções são, talvez, mais necessárias hoje do que em outros momentos, devido ao aumento exponencial das informações a que todos são submetidos cotidianamente com as novas tecnologias da informação e com a internet em particular. Filtrar – em termos de qualidade e de quantidade – o que se recebe é uma habilidade que se torna premente: mas são necessários critérios para essa filtragem: é exatamente isso o que propõe Comte. O livro de

observações específicas aí: 1) o calendário histórico e a biblioteca positivista foram feitos para aqueles desprovidos de disciplinas moral e intelectual, de modo que devem ser avaliados não de maneira parcial, mas pelo conjunto dos seus resultados sintéticos e simpáticos que produzirem; 2) tanto o calendário quanto a biblioteca exigem depuração e complemento posteriores para que possam ser usadas universal e definitivamente (COMTE, 1929, v. IV, p. 406).

A segunda fase da transição orgânica será caracterizada pelo fato de o governo assumir um tipo intermediário, isto é, por ainda não ser positivista mas adotar um caráter progressista²⁹³. Essa fase intermediária ocorrerá com o ditador da primeira fase em sua plena maturidade (ou seja, após ele completar os 42 anos de idade) e seu caráter progressista será definido por três medidas específicas: 1) supressão das Forças Armadas; 2) transformar Paris na metrópole ocidental; 3) ajuntar à máxima política (“Ordem e Progresso”) a máxima moral “Viver para outrem”. Vejamos em detalhes cada uma delas.

Das três, a *mais decisiva* – chegando mesmo a caracterizar o progressivismo dessa fase – é a supressão das Forças Armadas, que devem ser substituídas por uma gendarmaria. O objetivo dessa medida é caracterizar plenamente a política pacífica da sociocracia, seja em suas relações externas, seja nas questões internas. Antes de mais nada, essa medida representará uma economia pública, pois o orçamento das gendarmarias deve corresponder a 1/4 do anterior: a diferença deixará de ser empregada na *warfare* e poderá ser utilizada em serviços civis; a conscrição é desnecessária e o efetivo da gendarmaria deve ser de 80 mil homens.

Andrew Keen (2009), *O culto do amador*, aliás, é uma defesa exatamente da reconstituição de critérios de avaliação e seleção, face à importância da (ou atribuída à) internet.

²⁹³ Convém notar que, a esse respeito, Augusto Comte é ambivalente. A imprecisão corresponde ao fato de que, em outros momentos, ele caracteriza a segunda fase como sendo 1) progressista (e não apenas conservadora) e 2) com o governante professando o Positivismo. A imprecisão não altera o argumento nem invalida a observação acima; para evitar mal-entendidos a respeito, basta ter em mente que Augusto Comte escrevia idéias pensadas longamente e antes, ao mesmo tempo que redigia de uma vez os textos, encaminhando sem revisão para o editor: dessa forma, aqui e ali há alguns pequenos lapsos. O que é verdadeiramente espantoso nesse procedimento – e revelador da coerência e da capacidade de reflexão, de síntese e de sistematização de Comte – é o fato de que são raras essas imprecisões ou incoerências na obra comtiana, enquanto a ausência de revisões sugeriria precisamente o contrário.

Ao mesmo tempo, Comte recomenda extinguiam-se também as milícias burguesas, que têm uma série de defeitos e poucas vantagens: elas são antipáticas aos hábitos modernos, inúteis em termos de defesa, perturbadoras politicamente e cujos conciliábulos militares e militaristas atrapalham diretamente a reorganização espiritual. Tais problemas, no fundo, são decorrentes dos vícios da burguesia, que é contrária às necessidades de reorganização social, bem como hostil aos proletários e, claro, aos seus rivais, os patrícios²⁹⁴. Essa medida, de caráter progressista, seria impossível sob um governo retrógrado e desconfiado dos hábitos insurrecionais do povo: é por isso que, previamente a ela, é necessário que já se procure realizar parte do projeto de reorganização espiritual.

Dissemos em diversos momentos que, para Comte, a “ditadura republicana” não consiste em uma forma de autoritarismo, nem que sua proposta política pode ser subsumida em qualquer modalidade de prepotência governamental ou material: se não bastassem as indicações anteriores, os seguintes comentários são definitivos ao indicar a preocupação com a legitimidade social – e popular em particular – do poder Temporal. Para Comte, a gendarmaria sociocrática basta para *motins*, mas assumidamente não para *insurreições*; ou seja, para problemas pequenos e localizados ela é suficiente, para mas graves crises de confiança e de legitimidade, não. Em todo caso, o governo deve agir a fim de manter-se preservado dos motins, evitando submeter-se aos preconceitos populares, que, de mais a mais, devem diminuir à medida que avança a reorganização espiritual:

“Insuffisante envers de véritables insurrections, la milice positiviste suffira contre des émeutes quelconques, dont il importe que le régime dictatorial se trouve toujours préservé, pour que son essor ne soit pas forcé de se subordonner aux préjugés populaires. Quoique la situation transitoire expose à des troubles plus généraux, ils ne doivent susciter aucune précaution matérielle, afin que la politique officielle puise, dans le

²⁹⁴ Vale notar que essa avaliação negativa da burguesia francesa de meados do século XIX foi compartilhada por Tocqueville, como se vê na segunda parte do *Democracia na América* (TOCQUEVILLE, 1988; cf. também RICHTER, 2005, p. 236).

besoin et la possibilité de les prévenir par sa conduite, des freins et des guides que ses vagues doctrines ne comportent pas”²⁹⁵ (COMTE, 1929, v. IV, p. 418-419; sem grifos no original).

O fim das Forças Armadas inaugurará a paz ocidental, com a demonstração prática de que a França deseja acabar com as invasões e as disputas militares, preferindo as negociações e as mediações às armas. Todavia, se houver perigo de invasão estrangeira, o governo pode contar com o apoio popular e fazer um apelo público ao alistamento e à defesa nacional, da mesma forma como ocorreu durante o governo de Danton, na I República francesa.

A abolição das Forças Armadas comporta um complemento de política externa, que consiste no fim de todas as colônias (francesas) ultramarinhas, representada pela devolução da Argélia aos seus nacionais. Essa atitude, além de demonstrar a boa vontade da França para com outra civilização – a muçulmana –, permitiria acabar com hábitos de violência desenvolvidos pelas Forças Armadas, pois a política colonial só era possível com a existência e a manutenção de grandes efetivos militares, que desenvolvia fora uma ferocidade destinada ao interior; ao mesmo tempo, o colonialismo servia para distrair a população interna das questões sociais e servia aos interesses de uma tirania retrógrada (no caso, de Luís Felipe, continuada por Luís Napoleão). Finalmente, essa política externa colonialista era bastante contraditória, ao oprimir os muçulmanos no Norte da África mas defendê-los nos Bálcãs, contra a Rússia, na Guerra da Criméia (COMTE, 1929, v. IV, p. 419-420)²⁹⁶.

²⁹⁵ “Insuficiente em relação a verdadeiras insurreições, a milícia positivista bastará contra os motins quaisquer, de que importa que o regime ditatorial sempre se encontre preservado, para que seu desenvolvimento não seja forçado a subordinar-se aos preconceitos populares. Ainda que a situação transitória exponha-o a problemas mais gerais, esses problemas não devem suscitar nenhuma precaução material, a fim de que a política oficial possua, de acordo com a necessidade e a possibilidade de preveni-los por sua conduta, freios e guias que suas vagas doutrinas não comportam”.

²⁹⁶ A Guerra da Criméia foi um conflito que durou de 1853 a 1856, motivado pela pretensão russa de controlar os Bálcãs e a Ásia Menor. Sob a justificativa de defender Jerusalém do Império Turco, a Rússia atacou a região dos estreitos (de Bósforo e de Dardanelos), então sob controle turco; em sua defesa, a Inglaterra, a França e o Reino da Sardenha constituíram uma coligação que derrotou o Império Russo. Além das observações presentes no corpo do texto do tomo IV do *Sistema de política positiva*, Augusto Comte analisou em detalhes a Guerra da Criméia como um conflito resultante da ausência de doutrina social no “Prefácio” ao *Apelo aos*

A abolição das Forças Armadas apresenta ainda uma consequência de grande importância, agora relativa à política interna: trata-se da autorização das “coalizões industriais”, patricias e proletárias, ou seja, da constituição de sindicatos. Essa medida era tanto mais necessária quanto apenas os patricios – ou melhor, a burguesia – tinha autorização para reunir-se em associações corporativas, direito negado aos proletários sob a dupla justificativa de “perigo à ordem pública” e, claro, do individualismo na negociação laboral. Para Comte, ambas essas justificativas eram hipócritas e a única restrição legal para o surgimento dessas coalizões era, como é, o impedimento do uso da violência contra quem não deseja participar delas.

A possibilidade de sindicatos proletários atualmente não é discutida, mas no momento em que o fundador do Positivismo redigia, como se depreende da sua opinião a respeito, tal idéia era no mínimo contrária à sabedoria comum. Mas, ainda assim, o mais interessante aqui é *essas coalizações deveriam desenvolver um antagonismo entre proletários e patricios, visto como salutar e necessário para a renovação social*. Evidentemente, não se trata de “luta de classes”, isto é, não se trata nem do uso da violência nem da oposição mortal entre as classes propostas, como se sabe, pelo marxismo e pelo anarquismo; bem ao contrário, o que está em questão é que, para o estado normal preparar-se e consolidar-se, deve-se fazer sentir a necessidade da conciliação moral entre patricios e proletários:

“Au dedans, la seconde phase doit développer la transition organique en autorisant autant les coalitions industrielles chez les travailleurs que parmi les entrepreneurs. Ces ligues nécessaires n'exigent, des deux cotés, d'autre intervention légale, que la stricte répression de toute violence contre quiconque refuse d'y participer. Sous cette unique condition, le développement continu d'un tel antagonisme est aussi convenable envers la

conservadores (COMTE, 1899, p. XVI-XXIII), assim como nos vários prefácios do *Sistema de política*. A respeito da Argélia, a recomendação de Augusto Comte só foi atendida, à força, um século depois, quando esse país obteve a independência por meio de uma guerra que durou oito anos (1954-1962); para uma discussão sobre o apoio de Comte à independência argelina – assinada por um tunisiano –, cf. Bouhdiba (1999).

préparation de l'état normal que pour sa consolidation. Il peut seul faire empiriquement sentir, de part et de l'autre, le besoin d'une conciliation permanente, dont la systématisation appartient au sacerdoce de l'Humanité. Quoique l'expérience anglaise ait manifesté l'insuffisance et le danger de ces luttes tant qu'elles restent matérielles, elles concourront à la régénération industrielle quand la religion positive réglera leur essor”²⁹⁷ (COMTE, 1929, v. IV, p. 420).

Após o conjunto de medidas relacionadas ao fim das Forças Armadas, as outras duas têm como fito preparar diretamente a fase final da transição orgânica. Assim, a *segunda* medida própria à fase intermediária é de caráter *político* e consiste em transformar Paris na metrópole ocidental, ao mesmo tempo que diminuindo sua dominação material sobre o conjunto da França causada por um excesso de centralização. No que se refere ao fim da centralização parisiense, Comte sugere a organização dos departamentos franceses em 17 intendências, cujos chefes são nomeados por Paris mas com grande autonomia decisória e administrativa: desse modo, com o que se chama atualmente de “descentralização”, estar-se-ia preparando também a decomposição da França em estados menores. Cessando essa dominação excessiva de Paris sobre as províncias, a sua importância política diminuirá, permitindo que sua importância *espiritual* ganhe relevo: é no sentido de centro espiritual do Ocidente – e, em seguida, da Humanidade como um todo – que Augusto Comte propõe que Paris torne-se a “metrópole ocidental”.

A terceira e última das medidas específicas à fase intermediária é de caráter *moral* e consiste em ajuntar à máxima política (“Ordem e

²⁹⁷ “No interior, a segunda fase deve desenvolver a transição orgânica ao autorizar as coalizões industriais tanto entre os trabalhadores quanto entre os empresários. Essas ligas necessárias não exigem, das duas partes, nenhuma outra intervenção legal além da estrita repressão de toda violência contra quem quer que se recusa a participar delas. Sob essa condição única, o desenvolvimento contínuo de um tal antagonismo é tão conveniente para a preparação do estado normal quanto para sua consolidação. Somente ele pode fazer-se empiricamente sentir, de uma parte e de outra, a necessidade de uma conciliação permanente, de que a sistematização pertence ao sacerdócio da Humanidade. Ainda que a experiência inglesa tenha manifestado a insuficiência e o perigo dessas lutas enquanto elas mantêm-se materiais, elas concorrerão para a regeneração industrial quando a religião positiva regerá seu desenvolvimento”.

Progresso”) a máxima moral “Viver para outrem”, que indica o desenvolvimento do altruísmo e a compressão do egoísmo. Essa incorporação da fórmula moral indicará tanto a afirmação do caráter social da transição quanto a participação das mulheres ao movimento político e social moderno; ao unir o político e o moral, essa medida aponta para o caráter religioso da última fase transitória.

Para que se realize a união das fórmulas, o Positivismo propõe a realização de quatro festas anuais: da Humanidade, das Mulheres, dos Mortos e, baseado no antagonismo industrial, também a das Máquinas. Enquanto as três primeiras têm sentidos bastante claros – a comemoração do conjunto dos seres convergentes; a comemoração da providência moral; a comemoração dos nossos antecedentes –, a última festa exige comentários específicos.

A Festa das Máquinas – proposta para ocorrer no final do verão do hemisfério Norte (ou no fim do inverno no hemisfério Sul) – permite a dignificação dos proletários: com base no fetichismo, as máquinas são celebradas por serem a base da atividade pacífica e da eficiência do trabalho e por tirarem os trabalhadores das ações manuais e braçais; além disso, a Festa das Máquinas celebra a normalização das relações industriais entre proletários e patrícios (COMTE, 1929, v. IV, p. 423).

A extinção dos orçamentos teóricos realizada na primeira fase da transição orgânica permite apreciar a necessidade e a oportunidade de regenerar-se a instrução pública, por meio da instituição das escolas enciclopédicas. Além da importância moral e intelectual do ensino positivo, ele permitirá que se evidenciem as relações entre a sistematização prática e a iniciação enciclopédica: afinal de contas, o princípio que as rege é o mesmo – os fenômenos mais nobres modificam os mais grosseiros por meio da sua subordinação a eles.

Algumas indicações específicas sobre essas escolas são interessantes aqui. Em primeiro lugar, o ensino deve sempre ser universal, ou seja, para todas as classes: além da importância própria à educação, ou, mais especificamente, à instrução, o ensino universal permite que as classes misturem-se, conheçam-se e desenvolvam hábitos, idéias e valores comuns.

Em segundo lugar, deve-se evitar os monopólios pedagógicos, a fim de que não ocorram opressões espirituais nem se corrompam as escolas positivas: essa regra é extensiva, talvez principalmente, ao poder Temporal, mesmo que favorável às escolas enciclopédicas. Aliás, a partir da qualidade dos estabelecimentos positivos, o governo buscará neles os seus servidores, mas a progressão funcional deve ocorrer por mérito; ao mesmo tempo, a escola positiva desenvolverá particularmente as carreiras que auxiliaram positivamente o poder Temporal na transição orgânica, a saber, a Justiça, a diplomacia e a burocracia pública (COMTE, 1929, v. IV, p. 426-427).

Em terceiro lugar, as escolas enciclopédicas devem preocupar-se com cuidado da educação dos médicos, que cuidam da contrapartida material da realidade espiritual de cada indivíduo²⁹⁸.

Em quarto e último lugar, alguns elementos específicos da organização das escolas positivas. O seu tipo normal deve desenvolver-se, sem dúvida, em Paris, confirmando e realizando o estatuto de que essa cidade gozará de “metrópole ocidental”; essa localização permite que o Pontífice da Humanidade será também o Diretor-Geral das escolas positivas, responsabilidade que deve ser exercida gratuitamente. A fim de evitar os conflitos morais e intelectuais com o ambiente anárquico, durante a transição orgânica excepcionalmente a juventude ficará isolada por três anos na escola enciclopédica; ao mesmo tempo, cada professor deve lecionar para seus alunos durante os sete anos dos estudos positivos. Ao avaliarem os estudos, os examinadores devem classificar os estudantes apenas com o fim de estabelecer as listas de aprovados, evitando uma “emulação viciosa” (COMTE, 1929, v. IV, p. 435).

O conjunto dessas três medidas – extinção das Forças Armadas, união prática das máximas política e moral, constituição de Paris como metrópole ocidental – caracterizam a ditadura da fase intermediária da transição como progressista, mas ela permanece cética, isto é, sem

²⁹⁸ A importância que Augusto Comte atribuía à Medicina, assim, era bastante grande, de modo que se estende um pouco a respeito dos estudos médicos (cf. COMTE, 1929, v. IV, p. 427-430; cf. também COMTE, 1856, Préface) – o que, por motivos evidentes, não oferece maior importância nesta pesquisa. Em todo caso, uma recente pesquisa sobre esse tema é a de Braunstein (2009).

doutrinas gerais que a guiem, o que a deixa bastante longe ainda do estado normal. Além disso, a união das divisas política e moral estabelece mais as *condições* da solução social e um *programa* de ação que, de fato, uma solução para a transição. Sem tal solução, isto é, sem que se passe para a fase final da transição, persistirá a oscilação entre ordem a que inquieta os plebeus e o progresso que preocupa os patrícios. Desse modo, enquanto a ditadura central – isto é, a França, ou melhor, Paris – não adotar o Positivismo, o Ocidente manterá um comportamento errático e sem rumo.

A ausência de doutrina geral socialmente aceita não é uma possibilidade factível para Comte; essa ausência, que ele chama de “cética” (ou mesmo de “ceticismo”), pode converter-se em atitudes hipócritas ou liberais, de acordo com seu apoio à ordem (retrógrada) ou ao progresso (revolucionário), mas em si mesma é incapaz de construir instituições duradouras. Desse modo, só é possível ao Positivismo substituir “deus” ou o “Povo” invocando a Humanidade, tornando o necessário complemento das duas fases preliminares um movimento *religioso*: “Malgré le désir universel d’éliminer également l’arbitraire du Peuple et celui de Dieu, la loi [naturelle] ne peut partout remplacer la volonté que sous l’invocation continue de l’Humanité. Le principe anarchique et le principe rétrograde persisteront à la fois tant que la transition ne sera pas devenue essentiellement religieuse [...]”²⁹⁹ (COMTE, 1929, v. IV, p. 443).

Um dos sintomas da crise moderna é que todos os partidos, em particular o revolucionário, insistem em tratar *materialmente* os problemas *espirituais*, esperando que com isso as soluções materiais e políticas resultarão em renovação espiritual: o assumir-se plenamente o caráter espiritual da crise é que tornará religiosa a fase final da transição.

Uma observação bastante interessante e sugestiva de Comte é que o caráter ainda possivelmente anárquico da fase intermediária, caracterizado pelo fim dos orçamentos teóricos e das Forças Armadas, é comprovado pela sua aproximação sociológica com os Estados Unidos,

²⁹⁹ “Malgrado o desejo universal de eliminar igualmente o arbitrário do Povo e o do Deus, a lei [natural] não pode por toda parte substituir a vontade senão sob a invocação contínua da Humanidade. O princípio anárquico e o princípio retrógrado persistirão enquanto a transição não se tornar essencialmente religiosa [...]”.

a que correspondem o principal desenvolvimento da anarquia moderna. Nesse sentido, após as duas fases iniciais da transição, o caráter problemático do Ocidente mantém-se, ainda que com melhorias importantes.

A fase final da transição orgânica caracterizar-se-á pelo duplo fato de que a ditadura transformar-se-á de monocrática, isto é, unipessoal, para um triumvirato; além disso, esse triumvirato terá que ser positivista. Em virtude das medidas próprias à fase final, ela terá uma duração maior que as duas anteriores combinadas. Vista em conjunto, a transição orgânica possui três fases, mas no fundo ela é indivisível, constituindo uma progressão que vai de situações espontâneas a medidas sistemáticas para a regeneração: em todo o processo e além dele, combinam-se a concentração temporal e a liberdade espiritual.

Nas duas primeiras fases, o sacerdócio faz prevalecer sob uma ditadura monocrática inicialmente retrógrada ou estacionária o culto e depois o dogma positivos, ou seja, a regulação dos sentimentos e das crenças e, em seguida, das idéias; na última fase, o *regime* positivo é estabelecido – a atividade prática e a existência cívica são reguladas – sob o triumvirato positivista. Apesar de os governantes professarem a Religião da Humanidade, o ambiente social é cético, mas caminhando para o Positivismo, o que deve ser estimulado com a ação direta dessa doutrina na regulação social. Dessa forma, é a oposição entre o triumvirato positivista e o meio cético, mas simpático, que caracterizará de fato a terceira fase da transição orgânica: em consequência, a transição encerrar-se-á quando o meio tornar-se positivista.

A marcha do ditador unipessoal para o triumvirato consiste em que, no primeiro momento, o governante já se encontra no poder, legitimado por qualquer teoria disponível (no raciocínio comtiano: teorias retrógradas ou anárquicas); na terceira fase, o triumvirato é levado ao poder, ou, pelo menos, consagrado no poder (portanto, legitimado) pelo Positivismo. A diferença entre as legitimidades e, daí, entre os princípios consagradores, constitui a base das respectivas denominações de “ditador *empírico* (e cético)” e “triumvirato *sistemático*” feitas por Augusto Comte.

A preocupação comtiana é com a anarquia moral: a ausência de princípios respeitados universalmente e adequados à sociedade

contemporânea produz desordens práticas. Face a esse problema, a solução consiste em separar os dois poderes: em um ambiente sempre de liberdade, a ditadura republicana mantém a ordem material enquanto o poder Espiritual reconstitui-se. À medida que os princípios sociais são reformados, o que equivale a dizer que a influência do Positivismo expande-se e faz-se sentir, a estrita preocupação com a ordem material diminui; afastados os elementos (mais acentuadamente) corruptores do poder Temporal, as razões para sua concentração diminuem e é possível que ele torne-se múltiplo. Pois bem: essa multiplicidade anuncia a *dispersão necessária do poder Temporal* (COMTE, 1929, v. IV, p. 446). Ao mesmo tempo, durante essa fase a Religião da Humanidade constituirá um clero que assistirá o Pontífice da Humanidade em seu aconselhamento individual e coletivo.

A instituição do triumvirato consolida e garante a separação entre os dois poderes, garantindo o caráter prático do governo e evitando a confusão, pois nem é possível ao poder Temporal usurpar o Espiritual, nem o inverso ocorrer; enquanto o poder Temporal deve fragmentar-se em três governantes, o poder Espiritual, face às perspectivas de conjunto que deve difundir, mantém-se unificado sob um único chefe.

“Or, la substitution du triumvirat au dictateur peut seule fournir une garantie décisive envers le caractère purement pratique introduit dans le gouvernement pendant les deux phases préliminaires de la transition organique. Aussi contraire aux antécédents qu’aux préjugés, la renonciation du pouvoir temporel à toute autorité spirituelle restera toujours insuffisante ou précaire tant qu’il pourra révoquer ce qui ne dut d’abord être qu’une concession volontaire. Si l’attitude d’un nouveau Frédéric procurait, à cet égard, une sécurité passagère, elle n’empêcherait point une usurpation inverse, qui serait plus dangereuse, en aspirant à faire légalement prévaloir la religion positive, sans attendre la conversion du milieu. Cette aberration, à la fois spontanée et systématique, offre d’autant plus de gravité que, tant le gouvernement du peuple central [*i. e.*, français] réside chez un seul chef, le pontife universel doit sembler mériter mieux que

personne une telle suprématie”³⁰⁰ (COMTE, 1929, v. IV, p. 446-447).

A ação do triumvirato deve ser bem considerada. Ele não é um comitê: afinal, considera o fundador do Positivismo, os comitês, devido à multiplicidade de membros e à ausência de chefes efetivos, não têm nunca visões de conjunto, de modo que só desempenham funções orgânicas se mantiverem-se subalternos. Por outro lado, o “governo monocrático sem aristocracia” na França poderia trazer apreensões para os demais países, mas a dispersão do triumvirato permite desfazer esses temores. Ao mesmo tempo, a divisão do poder no triumvirato garante a autonomia do poder Espiritual e o caráter específico da política moderna, que é a preponderância do movimento moral sobre o político.

Desse modo, cada um dos triúmviros tem uma ação autônoma e independente da dos demais, responsabilizando-se plenamente por seus atos (que, claro, devem limitar-se às áreas específicas de atuação). O que une os três chefes temporais é sua adesão ao Positivismo, que, como temos visto, prescreve tanto o respeito aos demais países quanto a liberdade espiritual: em sentido inverso, sem a adesão ao Positivismo, a tripartição do poder pode conduzir a guerras civis ou a uma divisão ilusória, com um triúmviro assumindo responsabilidades alheias.

Com a preponderância do Positivismo, considera Comte, perceber-se-á que a fê positiva é um vínculo mais forte e mais estável entre os líderes políticos que a vontade de um ditador, que sempre se sujeita às flutuações devidas ao ceticismo; além de evitar essas disputas mútuas, o que é uma necessidade negativa, a doutrina comum terá também uma consequência positiva, ao permitir que se constitua a unidade política. Aliás, assinala Comte que a diferença entre o

³⁰⁰ “Ora, somente a substituição do triumvirato em relação ao ditador pode fornecer uma garantia decisiva para o caráter puramente prático introduzido no governo ao longo das duas fases preliminares da transição orgânica. Tão contrária aos antecedentes quanto aos preconceitos, a renúncia do poder Temporal a toda autoridade espiritual permanecerá sempre insuficiente ou precária na medida em que ele poderá revogar o que não foi no início senão uma concessão voluntária. Se a atitude de um novo Frederico forneceria, a esse respeito, uma segurança passageira, ela não impediria uma usurpação inversa, que seria mais perigosa ao aspirar a fazer legalmente prevalecer a religião positiva sem esperar a conversão do meio. Essa aberração, ao mesmo tempo espontânea e sistemática, apresenta tanto mais de gravidade quanto, se o governo do povo central [*i. e., francês*] reside em um único chefe, é o pontífice universal que parece merecer mais que ninguém uma tal supremacia”.

Positivismo e a teocracia é que esta permite que os chefes *práticos* representem a síntese dominante, ao passo que aquele aceita essa possibilidade apenas para o chefe *teórico*.

Para Comte, a história (então) recente da França sugeria por si só a dupla necessidade de concentração do poder e de eliminação do parlamento, ou seja, da constituição do governo unipessoal (a ditadura). Depois da Revolução Francesa, os perigos políticos exigiram sempre uma vontade central que sobrepujasse a anarquia causada pelo parlamento e que suplementasse a fraqueza da doutrina oficial, que somente oferecia fórmulas em vez de inspirações.

A relação do governo com o poder Espiritual, portanto, é o que caracteriza a terceira fase da transição orgânica. Se o ditador procurar impor-se ao outro poder, ele será retrógrado; ao contrário, se o ditador não procurar impor-se ao poder Espiritual, será progressista; suas ações serão completadas pela transformação de seus ministros em governantes diretos, realizada quando julgar conveniente (COMTE, 1929, v. IV, p. 448).

O tamanho do Estado deve ser levado em consideração: não pode ser muito grande, para que não impeça ou atrapalhe a atividade própria à sociedade civil; por outro lado, não pode ser muito pequeno, de modo que consiga corresponder às suas obrigações de direção e de repressão. Esse tamanho por assim dizer intermediário do poder Temporal liga-se, por certo, à quantidade de ministérios, de modo que convém não os multiplicar sem necessidade: isso é facilitado pelo fim correlato do parlamento e da necessidade de satisfazer às puras ambições políticas (COMTE, 1929, v. IV, p. 450).

De acordo com tais critérios, uma quantidade adequada de ministérios na ditadura é de três – Interior, Exterior e Finanças –, o que aliás convém ao próprio triumvirato e ao seu surgimento; esses ministérios devem ser preenchidos de acordo com a origem de cada um dos triúmviros. O quadro abaixo apresenta essas relações:

QUADRO 18 – RELAÇÃO DE MINISTÉRIOS E PROCEDÊNCIA DOS TRIÚMVİROS

ORIGEM DO TRIÚMVİRO	MINISTÉRIO
Agricultura	Interior
Fabricação	Finanças
Comércio	Exterior

FONTE: o autor, a partir de Comte (1929, v. IV, p. 450).

O Ministério do Interior será caracterizado principalmente pela polícia, a que se deve ajuntar a Justiça e a instrução pública (reduzida às escolas primárias e à supervisão das escolas privadas); as Finanças devem incorporar a administração das obras públicas (a qual deve ser principalmente financeira); o Exterior, por fim, absorverá as atribuições terrestres, marítimas e coloniais francesas do que sobreviver à transformação das Forças Armadas em gendarmaria.

Para facilitar a transformação dos ministros em triúmviros, eles devem ser chamados de “governadores”. A instauração direta do triumvirato requer que surjam três homens de Estado merecedores da confiança do ditador, sendo que os nomes iniciais devem ser excepcionalmente aconselhados ao ditador pelo Pontífice da Humanidade.

Vimos que cada um dos triúmviros deve proceder do setor bancário responsável pelas outras três áreas da atividade econômica. Para Comte, em 1850, era possível encontrar entre os banqueiros franceses um Ministro do Exterior; mas na falta de um nome responsável pelo Interior, seria possível indicar diretamente um *chefe* agrícola em vez de um banqueiro agrícola. No que se refere ao Ministro das Finanças, ele deve ter a preponderância até o final da transição. Ele deveria provir de um chefe manufatureiro: todavia, esse meio é caracterizado pelo egoísmo, pelo empirismo e pela tendência mais pronunciada a monopólios opressivos. Desse modo, o Ministro das Finanças deve ser escolhido entre os operários – o que constitui a única anomalia do governo preparatório e não deve suscitar maiores temores.

Comte deplora o fato de que as classes destinadas ao governo são degradadas, em termos de coração e de espírito, e incapazes de cumprirem sua missão social. Por outro lado, em vista do conjunto do passado moderno, inúmeros proletários são dignos da elevação política

suprema, devido à sua generalidade de vistas e à sua generosidade de sentimentos: ainda assim, essa elevação deve ser excepcionalíssima, a fim de evitar os desclassamentos.

A escolha de um proletário para ocupar a principal atividade governativa oferece vantagens positivas e negativas. Consideremos que os demagogos egressam da burguesia e, especialmente, dos letrados; ao mesmo tempo, é na burguesia que se encontra a semente de anarquia moderna: a presença de proletários no poder e, de qualquer forma, o proletariado como classe evitará o surgimento dos demagogos, ao aumentar a sua rivalidade mútua e fazendo-os desacreditarem-se devido às suas intrigas e ao contraste com o próprio proletariado no poder.

De maneira positiva, a participação proletária no governo terá um efeito verdadeiramente salutar, ao contribuir para a regeneração patricia:

“Mais la principale réaction d’une telle anomalie consiste à faciliter la régénération patricienne, en disposant les entrepreneurs à sentir les conditions, intellectuelles et morales, de l’élévation politique normalement réservée à leur classe. Au lieu de séparer le prolétariat du patriciat, l’avènement transitoire des meilleurs types populaires réunira les pauvres aux riches pour éteindre une bourgeoisie où réside essentiellement l’anarchie moderne”³⁰¹ (COMTE, 1929, v. IV, p. 453).

Os sucessores dos governantes devem ser escolhidos pelos ocupantes titulares dos postos, com plena liberdade e responsabilidade, sem que se recorra aos votos, cujo uso, aliás e como visto, deve restringir-se o máximo possível. Após escolhido o sucessor, deve-se dar inteira publicidade a isso, além de dever ocorrer com uma antecedência de sete anos e com a *ratificação* pelos 17 eleitores surgidos do voto universal nas províncias (claro está que esse voto universal deve ser modificado de acordo com os parâmetros da delegação e da publicidade,

³⁰¹ “Mas a principal reação de uma tal anomalia consiste em facilitar a regeneração patricia, dispondo os empreendedores a sentir as condições, intelectuais e morais, da elevação política normalmente reservada à sua classe. Em lugar de separar o proletariado do patriciado, a assunção transitória dos melhores tipos populares reunirá os pobres aos ricos para restringir uma burguesia em que reside essencialmente a anarquia moderna”.

assim como é feito na câmara fiscal). Como os cargos de triúmviro e de ditador – como, de resto, todos os cargos, públicos e privados, na sociocracia – baseiam-se na confiança do público e na responsabilidade pessoal, política e social dos mandatários, não há limites temporais para os mandatos. A confirmação dos sucessores indicados apresenta alguns mecanismos específicos, relativos aos vários departamentos ou a Paris:

“En groupant les citoyens de Paris d’après les intendances correspondantes à leur naissance, ils nommeront ainsi ces délégués spéciaux, qui prononceront sur le choix proposé. Si le successeur est accepté, la décision centrale sera soumise au contrôle provincial, représenté par les seize autres capitales, dont dix au moins devront la confirmer, au vote universel. Quand le choix sera rejeté, le triumvir en devra proposer un second aux mêmes électeurs, qui ne prendront l’initiative qu’après un nouveau refus”³⁰²
(COMTE, 1929, v. IV, p. 454).

De qualquer maneira, é sempre possível afastar um governante degenerado que desconsidere a reprovação pública, seguindo o seguinte procedimento:

“Cependant, il faut pouvoir toujours écarter paisiblement les gouverneurs dégénérés, qui, dédaignant un blâme mérité, ne se retireraient point en temps opportun. Pour concilier ces deux besoins, le mode électoral que je viens de décrire prononcera sur le successeur que proposera le chef industriel d’où procède l’accusation qu’approuvent dix-neuf autres entrepreneurs parisiens. Afin d’éviter la précipitation et l’entraînement, cette proposition, toujours motivée par des griefs spéciaux, et signée des vings

³⁰² “Agrupando os cidadãos de Paris de acordo com as intendências correspondentes aos seus nascimentos, eles nomearão esses delegados especiais, que se pronunciarão sobre a escolha proposta. Se o sucessor é aceito, a decisão central será submetida ao controle provincial, representado pelas 16 outras capitais, de que ao menos dez deverão confirmá-la por meio do voto universal. Quando a escolha for rejeitada, o triúmviro deverá propor uma segunda aos mesmos eleitores, que não tomarão a iniciativa [de escolher um outro nome] senão após uma nova recusa”.

adhérents, n'aura d'effet légal qu'après avoir été deux fois affichée à trois mois d'intervalle. La discussion qui précédera le vote, et la possibilité de conserver le triumvir inculpé, détermineront le plus souvent, soit à retirer une accusation exposée au blâme public, soit à quitter à temps l'office incriminé”³⁰³ (COMTE, 1929, v. IV, p. 454-455).

Esses procedimentos, como veremos na próxima seção, já tinham sido propostos no relatório apresentado à Sociedade Positivista sobre o governo republicano provisório de 1848 (cf. SOCIÉTÉ POSITIVISTE, 1981b). Todavia, o modelo inicialmente proposto para o afastamento de governantes, considera Comte, fazia muitas concessões aos preconceitos revolucionários; além de ter alterado o perfil dos signatários – restringindo-os aos empresários –, insiste no *Sistema de política positiva* o fundador do Positivismo em um aspecto de grande importância tanto para garantir a continuidade governativa quanto para evitar a irresponsabilidade política: o empresário acusador deve também, necessariamente, propor um novo chefe no lugar do que for afastado.

Vimos que a adesão ao Positivismo é a característica complementar ao triumvirato que caracteriza a fase final da transição orgânica. Todavia, se apenas os triúmviros forem aderentes do Positivismo o governo não terá sucesso, pela oposição ou pela indiferença dos escalões inferiores, de modo que tais escalões, bem como os cargos de confiança, também têm que ser, necessariamente, positivistas: em particular, os nove embaixadores³⁰⁴ e os 17 intendentes

³⁰³ “Todavia, é necessário poder sempre afastar com tranquilidade os governadores degenerados, que, desdenhando de uma censura merecida, não se afastam em tempo oportuno. Para conciliar essas duas necessidades, o modo eleitoral que acabei de descrever pronunciar-se-á sobre o sucessor que a ser proposto pelo chefe industrial de que tenha provindo a acusação aceita por 19 outros empresários parisienses. A fim de evitar a precipitação e o comportamento de massa [*l'entraînement*], essa proposição, sempre motivada por queixas especiais e assinada pelos 20 aderentes, não terá efeito legal senão após ter sido afixada em duas ocasiões com três meses de intervalo. A discussão que precederá o voto e a possibilidade de manter o triúmviro inculcado determinarão o mais freqüentemente, seja a retirada de uma acusação exposta à censura pública, seja tirar em tempo o mandatário incriminado”.

³⁰⁴ Essas embaixadas devem estabelecer-se no Ocidente, em um total de seis, e no Oriente (caracterizado pelos monoteísmos), em um total de três: Itália, Espanha, Inglaterra, Áustria (pelo conjunto dos países germânicos em meados do século XIX), Estados Unidos (pela América anglossaxã) e, talvez, Venezuela (ou México, ou Colômbia, ou Argentina, pela América ibérica); impérios Turco, Russo e Persa (cf. COMTE, 1929, v. IV, p. 470-471).

bastam para que o governo preparatório realize suas ações, em um total de 29 chefes de Estado positivistas completanto a transição na França. Com a ascensão e a consolidação do Positivismo, até então essencialmente ligado aos chefes, o governo deixará de ser opressivo, pois as ações construtivas tomarão o lugar das destruidoras ou das meramente conservadoras e os chefes sentirão a verdade da máxima de Clotilde de Vaux: “Que prazeres podem exceder os do devotamento?” (*“Quels plaisirs peuvent l’emporter sur ceux du dévouement?”*) (COMTE, 1929, v. IV, p. 457).

A prevalência do Positivismo, assim, além de conferir uma orientação geral e positiva para o governo, também corrigirá uma falsa impressão, originada pela falta de doutrina geral: a de que faltam energia e perseverança no governo e que, portanto, são poucos os resolutos, especificamente aqueles que confundem a energia prática com a crueldade. Na verdade, sem o Positivismo, os melhores tipos, isto é, aqueles que adotam a coragem e o devotamento, não têm possibilidade de ação pública e a política fica aberta para as ambições vulgares. Para comprovar a idéia de que as doutrinas apropriadas bastam para a direção do governo, mesmo que brevemente, Augusto Comte apresenta três exemplos positivos: 1) Turgot realizou parte dos projetos dos enciclopedistas (entre 1774 e 1776); 2) mesmo sendo minoria na Convenção Nacional, Danton e seus republicanos conduziram a França durante a Convenção (entre 1792 e 1794); 3) mesmo o ecletismo prevaleceu logo após a Restauração (entre 1815 e 1830), quando era necessário unir a ordem e o progresso, muito embora os seus representantes fossem numericamente bastante raros (COMTE, 1929, v. IV, p. 458-459).

Por esses motivos, a ascensão do triumvirato deve permitir que as máximas positivistas – “Ordem e Progresso” e “Viver para outrem” – passem de meros desejos para tornarem-se programas políticos. Aliás, enquanto a “Ordem e Progresso” é especificamente política e a “Viver para outrem”, moral, deve-se acrescentar uma terceira, que as completará e dará um caráter efetivamente prático à política desenvolvida, por ser tanto política quanto moral e filosófica: “Viver às claras” (*“Vivre au grand jour”*) – e, devido à sua importância, é mesmo adequada para aparecer nas moedas. “*Indice et condition d’une marche synthétique, comme d’une conduite loyale, cette règle convient autant à*

la spiritualité positive qu'à la temporalité pacifique"³⁰⁵ (COMTE, 1929, v. IV, p. 460). Na Idade Média, embora a vida privada fosse regrada pelo “viver às claras”, a vida pública continuava regrada pelos mistérios e pelas intrigas; além disso, para que se possa de fato “viver às claras”, há a necessidade de uma concepção geral do futuro para que se possa efetivamente viver às claras – algo que só o Positivismo pode fazer.

Essa máxima estabelece um padrão de conduta ao mesmo pública e privada. No caso das ações governamentais, os projetos e os atos devem ser anunciados com antecedência – de dois, três ou seis meses, dependendo dos objetos e objetivos – para poderem ser examinados pelo público, individual ou coletivamente e mesmo por meio de consultas públicas. Desse modo, é possível um controle maior sobre os projetos e sobre as propostas políticos, que podem ser mais assistidos, retificados e aperfeiçoados:

“Mais sa principale destination concerne la politique active, où, les résultats devenant plus déterminés et plus prochains, la consultation universelle peut davantage assister et rectifier les projets, ou même améliorer les intentions. C'est ainsi que le triumvirat positiviste manifestera le caractère pleinement organique de la troisième phase de la transition finale par l'habitude invariable d'annoncer assez ses actes quelconques pour qu'ils puissent être partout examinés à temps”³⁰⁶ (COMTE, 1929, v. IV, p. 460-461)³⁰⁷.

³⁰⁵ “Índice e condição tanto de u'a marcha sintética quanto de uma conduta leal, essa regra convém tanto à espiritualidade positiva quanto à temporalidade pacífica”.

³⁰⁶ “Mas sua principal destinação concerne à política ativa, em que, os resultados tornando-se mais determinados e mais próximos, a consulta universal pode assistir e retificar mais os projetos, ou mesmo melhorar as intenções. É assim que o triumvirato positivista manifestará o caráter plenamente orgânico da terceira fase da transição final pelo hábito invariável de anunciar o bastante seus atos quaisquer para que possam ser por toda parte examinados tempestivamente”.

³⁰⁷ A regra do “viver às claras”, desse modo, apresenta a maior importância política. No que se refere à política internacional, por exemplo, ela consolida e amplia a linha de pensamento defensora da publicidade das negociações, representada, entre outros, por Kant (2008) e Woodrow Wilson (2010); no âmbito da política interna, é fácil ver que ela constitui-se em um instrumento do controle público das ações governamentais e, também, de prevenção e de combate à corrupção (a esse respeito, cf. AVRITZER *et alii*, 2008).

A publicidade devida aos atos do governo deve ser bem compreendida: afinal, as menores operações práticas adquirem uma importância universal face à sua contribuição para uma grande missão social; em outras palavras, se não todas, pelo menos o máximo possível das ações do governo devem ser públicos e passíveis de exame público.

As consultas públicas, é claro, não eximem os governantes nem da independência nem da responsabilidade de seus atos, de modo que eles têm que ter caracteres dignos. Por outro lado, convém notar que, com a independência e a responsabilidade, os governantes podem desconsiderar ou mesmo contrariar as consultas públicas – mesmo que elas sejam unânimes –, exceto no caso de as decisões governamentais infringirem as leis. A responsabilidade pessoal das decisões políticas estende-se ao triumvirato, pois cada um deles decide autonomamente e somente o que diz respeito ao seu âmbito de atuação.

Todo o conjunto das medidas próprias à fase final da transição orgânica começará com a transformação das intendências francesas em repúblicas independentes, em que o intendente local, nomeado por Paris com o consentimento dos autóctones, será substituído por triúmviros locais. Como todas as outras medidas, essa transformação deve ser pacífica, pois que é anunciada e preparada – o que sem dúvida, na perspectiva positivista, constituiria uma vitória da arte e da ciência políticas.

A França, que tem um caráter central e exemplar para o Ocidente, é também o Estado mais centralizado; sua decomposição em repúblicas deve ser exemplar para a regeneração ocidental e humana. Todavia, esse processo não seria novo, pois a independência dos Estados Unidos começara a decomposição dos grandes estados; no fundo, pode-se recuar tal processo até a independência da Holanda em relação à Espanha, no século XVII: de qualquer forma, o caso dos Estados Unidos é mais ilustrativo, pois tratou-se da separação entre dois povos de mesma língua, mesma fé e mesma cultura. A mesma coisa ocorreu na América Ibérica e deve estender-se às metrópoles coloniais e às populações principais.

Vimos anteriormente que o proletariado participará, em caráter excepcional, da terceira fase: pois bem, essa participação também

integra a caracterização do governo nessa fase, tendo como outra consequência a redução dos gastos públicos e a regularização das relações entre o governo e o conjunto da população. Para Comte, as economias feitas com a cessação dos gastos teóricos e militares deveriam reverter-se para os pobres, em particular com um sistema de obras públicas que visem à prevenção e ao combate ao desemprego. Convém notar que essas obras públicas também serão necessárias para garantir os serviços em meio às perturbações causadas pelas ligas de trabalhadores.

A plena responsabilidade política do triumvirato inclui o combate aos delitos políticos. Já os julgamentos serão feitos pelo próprio governo preparatório, evitando os tribunais, considerados por Augusto Comte como incompetentes e irresponsáveis:

“Renonçant à s’abriter derrière des tribunaux, non moins incompetents qu’irresponsables, le Gouvernement Préparatoire annoncera normalement les proscriptions qu’il jugera convenables, et saura les accomplir dignement, quand l’un de ses membres aura publiquement entendu l’inculpé. Soit que l’arrêt se borne à prononcer l’exclusion des fonctions civiques, ou qu’il y joigne l’exil, complété quelquefois par la confiscation, il offrira des garanties de justice et de modération supérieures à celles que comportent des formalités illusoires et dégradantes”³⁰⁸
(COMTE, 1929, v. IV, p. 466-467).

Em termos sociais, o conjunto da política interna da ditadura deve desenvolver o patriciado e restringir a burguesia, que separa aquela do proletariado. Para isso, são necessários dois movimentos: 1) a extinção dos letrados e dos legistas e 2) a transformação dos pequenos empresários em (muitos) proletários e (alguns) patrícios. No primeiro

³⁰⁸ “Renunciando a proteger-se atrás dos tribunais, não menos incompetentes que irresponsáveis, o o Governo Preparatório anunciará normalmente as proscrições que julgar convenientes e saberá realizá-las dignamente, quando um de seus membros tiver publicamente ouvido o inculcado. Seja que a penalidade limite-se a pronunciar-se a exclusão das funções cívicas, seja que se acrescente o exílio, completado às vezes pelo confisco, ele [o Governo Provisório] oferecerá garantias de justiça e de moderação superiores às que comportam as formalidades ilusórias e degradantes”.

caso, as fontes intelectuais da metafísica deixarão de existir; no segundo caso, as fontes sociais do individualismo também deixarão de existir: em ambas as situações, a regulação social tornar-se-á mais fácil porque mais simples e porque os elementos que atrapalham e dificultam terão deixado de existir. Entretanto, até o final da transição alguns legistas serão necessários, em virtude da necessidade, decrescente, de seus serviços, pois haverá uma simplificação dos processos judiciais e a extinção dos cursos de Direito e do monopólio advocatício com a substituição de outros processos, mais diretos e menos materiais; os juristas que, dessa forma, tornar-se-ão desocupados, poderão auxiliar e aperfeiçoar as funções administrativas e policiais do governo.

“[...] La suppression des procès philosophiques ou politiques, l’extension de l’arbitrage et des justices industrielles, permettront de réduire et simplifier les offices judiciaires, dont les principaux titulaires auront subi la régénération positive. L’extinction des écoles de droit ayant borné l’éducation spéciale des avocats à l’apprentissage pratique, ils disparaîtront graduellement quand on leur ôtera le monopole des défenses légales, en réalisant, dans un milieu mieux disposé, la noble tentative des juristes dantonien³⁰⁹ (COMTE, 1929, v. IV, p. 467).

No que se refere ao fim da burguesia, a principal preocupação da política transitória será a regeneração da parte aproveitável dessa classe social. O movimento de simplificação industrial, com a incorporação dos pequenos empresários pelo proletariado e pelo patriciado, deve ser feito com cuidado, para evitar os desastres naturalmente vinculados a ele, compreendendo aí duas medidas específicas: 1) suprimir os entraves criados pela legislação revolucionária; 2) desenvolver o sistema das doações industriais.

³⁰⁹ “[...] A supressão dos processos filosóficos ou políticos, [e] a extensão da arbitragem e das justiça industriais permitirão reduzir e simplificar as tarefas judiciárias, de que os principais titulares terão sofrido a regeneração positiva. A extinção das escolas de Direito tendo limitado a educação especial dos advogados ao aprendizado prático, eles desaparecerão gradualmente quando se acabará com o monopólio das defesas legais, realizando, em um meio melhor disposto, a nobre tentativa dos juristas dantonianos”.

O objetivo dessas duas medidas é estabelecer tanto a plena liberdade de testar quanto a concentração das riquezas. Nesse sentido, os testamentos devem ser passíveis de serem elaborados sem a imposição da igualdade de heranças, permitindo-se que estas sejam concentradas e dêem origem às grandes fortunas. Como vimos em seções anteriores, à liberdade de testar vinculam-se a liberdade e a facilidade de adoção, que completam o desenvolvimento das responsabilidades sociais dos ricos e dos poderosos.

Tanto no caso da liberdade de testar quanto no caso da adoção, é necessário evitar a precipitação, isto é, a escolha intempestiva, sem reflexão e exame, seguida de um vão arrependimento, assim como o simples esquecimento dos herdeiros naturais. Para evitar a precipitação, é necessário anunciar publicamente e com sete anos de antecedência tanto o legado quanto a adoção: em todo caso, as adoções são melhores que os testamentos, devido ao seu caráter público e avaliável, em oposição ao caráter privado destes.

Para facilitar a regeneração do patriciado, o triumvirato realizará doações industriais anuais para aqueles que demonstrem capacidade administrativa e responsabilidade social. É claro que, além da eficácia material e moral dessas doações industriais, elas terão um efeito de exemplo sobre os maus empresários. Nota Augusto Comte que, em sua época, eram inúmeros os casos de empresários regenerados e exemplares para os demais, o que lhe fazia crer na plausibilidade de sua proposta para a regeneração industrial de maneira mais ampla.

Os meios morais são os preferidos e os preferíveis, mas possibilidades por assim dizer mais duras também são possíveis, como os confiscos: entretanto, estes devem ocorrer apenas na era normal e com grande moderação. De acordo com o fundador do Positivismo, em meados do século XIX os confiscos eram inspirados por tendências subversivas, de modo que não seria adequado procurar apressar a regeneração patricia por meio desse expediente: durante a transição, eles devem limitar-se à repressão das perturbações políticas e sociais.

Se os confiscos forem utilizados como expediente exemplar para os maus empresários durante a transição, não haverá princípios capazes de verdadeiramente os disciplinar, além de serem misturados com inveja, o que resulta em insegurança material e política; por outro lado,

eles devem servir apenas para secundar os domicílios proletários, ao facilitar a venda de apartamentos e partições de casas como apartamentos (COMTE, 1929, v. IV, p. 470).

No que se refere à política externa da terceira fase transitória, é necessário determinar os âmbitos de atuação dos embaixadores de acordo com o tipo sociológico de países com que a França – ou melhor, Paris – relacionar-se-ia. Para o Ocidente, a França necessitaria de *seis* embaixadores, para a 1) Itália, a 2) Espanha, a 3) Inglaterra, o 4) Império Austro-Húngaro, a 5) América Ibérica e a 6) América Anglossaxã: em tais países, os embaixadores tratariam não necessariamente com os governos (com os quais, entretanto, não manteriam relações hostis), mas com os verdadeiros chefes das respectivas populações. A principal missão de tais embaixadores seria evitar que esses países imitassem de maneira viciosa a marcha francesa, em que a agitação metafísica e o ceticismo egoísta atrapalham a regeneração; além disso, tais embaixadores promoveriam a autoridade moral e espiritual de Paris e preparariam a decomposição dos grandes países em pátrias menores, conforme a marcha francesa. Por fim, esses embaixadores esforçar-se-iam para acabar com as mútuas opressões entre os países ocidentais, por meio do apelo às opiniões públicas dos países dominadores.

Fora do Ocidente, a França estabeleceria embaixadas nos países monoteístas, de acordo com a distância sociológica em relação ao Ocidente: 1) no Império Turco, 2) no Império Russo e 3) na Pérsia³¹⁰. As embaixadas em tais países devem desenvolver a fraternidade desenvolvida entre tais países islâmicos e o Ocidente desde o fim da Idade Média, mas fazendo sentir, por meio de conselhos, a necessidade

³¹⁰ Os nomes que usamos aqui correspondem aos que o próprio Comte utilizava. No caso da “Pérsia”, desde os anos 1960 ela passou a chamar-se “Irã”, correspondendo ao único país muçulmano xiita no mundo. O Império Russo, parece-nos, dispensa maiores comentários contextualizadores: embora tenha passado da monarquia absoluta para o comunismo e deste para uma república mais ou menos liberal, a sua extensão desde o século XIX não mudou muito (desconsideradas aí as alterações ocorridas durante e após a fase comunista). A Turquia exige atenção, pois, assim como a Áustria, o país que possui hoje esse nome corresponde apenas às principais províncias do antigo Império Turco, encerrado em 1921: antes dessa data, ela era a herdeira dos antigos califados árabes e, de modo mais geral, muçulmanos, dominando todo o Norte da África, os Bálcãs, a Ásia Menor e o Oriente Médio; como se sabe, o fim da I Guerra Mundial também encerrou esse vasto império, que se fragmentou em inúmeros reinos, emirados e repúblicas sob o controle da Inglaterra e/ou da França.

de sua subordinação espiritual a Paris. Ao contrário do padrão de comportamento no Ocidente, as embaixadas nos países orientais devem dirigir-se aos respectivos governos, devido à ausência de sociedade civil neles. Por fim, nos países fora do âmbito monoteísta – Índia, China, Japão, África negra e Oceania –, deve-se apenas estimular o desenvolvimento de relações comerciais e o estabelecimento de relações espirituais (COMTE, 1929, v. IV, p. 471-472).

Em termos gerais, o Positivismo deve consolidar o governo e a propriedade; dos dois, o respeito ao governo é o mais urgente e decisivo, pois as disposições anárquicas são, a seu respeito, “assustadoramente unânimes”. Para essa tarefa, o Positivismo é a filosofia mais adequada, por ser a única que respeita sincera e desinteressadamente o poder Temporal, em qualquer mão que ele esteja. Convém notar que não é possível regenerar o mundo se ter passado por uma regeneração pessoal, de modo que só os verdadeiros positivistas adotam essa postura respeitosa. O Positivismo respeita os ministros do Grande Ser, por mais imperfeitos que eles sejam; isso vale ainda mais para um meio desregado, em que os servidores públicos são a melhor classe, tanto pelo espírito quanto pelo coração. Desse modo, a filosofia positiva apela aos servidores públicos que se conduzam no mundo em nome da Humanidade, substituindo a *devoção* baseada na fé teológica e absoluta pelo *devotamento* baseado no amor aos seres humanos e no relativismo. A consolidação do governo não apresenta apenas uma importância política, no sentido da orientação material da sociedade; de um ponto de vista moral, a perspectiva social prevalece sobre os impulsos egoístas quando há exercício suficiente e adequado da autoridade.

No que se refere à riqueza, o Positivismo fará respeitar os ricos, após ter feito respeitar os poderosos: a conversão sociocrática das fortunas ocorrerá durante a terceira fase da transição. Essa “conversão sociocrática” consiste em consolidar-se a propriedade, por meio de seu regramento; isso, por sua vez, só é possível com a Humanidade, que pode fornecer às riquezas a segurança que os deuses teológicos não puderam fornecer. Ainda mais: a metafísica lançou mão do individualismo egoísta, que é tanto retrógrado quanto anárquico, para tentar consagrar a propriedade escapando ao mesmo tempo da Humanidade e de deus; o expediente específico para isso foi o recurso aos “direitos” – algo que deve acabar durante a transição orgânica.

Nesses termos, o regramento e a consagração da propriedade consistem em que ela deve submeter-se a uma *disciplina moral* e esta, por sua vez, baseia-se em uma *inviolabilidade política*. Essas duas garantias são necessárias em virtude dos cuidados contínuos devidos pelos proprietários para a conservação da propriedade, residindo aí as suas responsabilidades pessoais e coletivas.

Comte considera que, ao defender a propriedade, o Positivismo deve combater o comunismo, que é visto como o último estágio honroso e perigoso do instinto revolucionário; isso equivale a que, após acabar com a *anarquia dos ricos contra os poderosos*, o Positivismo deve acabar com a *revolta dos pobres contra os ricos*: o fim dessas revoltas indicará com clareza o advento do estado normal (COMTE, 1929, v. IV, p. 475). É interessante notar que, ao combater-se o comunismo, não se deve limitar a liberdade de expressão, pois, além de sua importância intrínseca, essa medida tira dos comunistas a glória de serem perseguidos.

O fundador do Positivismo determina duas modalidades de anarquia social: a rural e a urbana: esta última é mais honrosa e perigosa e é nela que reside o comunismo; ela aloja-se entre os plebeus e é mais facilmente regrável, pois limita-se aos pensamentos, sem influenciar os sentimentos. Já a anarquia rural é individualista, em virtude de a propriedade rural tender a fragmentar-se, o que resulta em alterar tanto as idéias quanto os sentimentos. Os teóricos da anarquia rural são os professores primários, cujos poucos estudos científicos permitem dar um certo lustro de cientificidade aos seus sofismas.

No caso dos proletários, isto é, dos trabalhadores urbanos, é necessário fazer-lhes ver que os materiais e sua apropriação devem permanecer concentrados para que produzam os efeitos sociais necessários, que é a manutenção da sociedade e, daí, dos próprios proletários. Com isso, os melhores comunistas, em particular os mecânicos, devem converter-se ao Positivismo para auxiliar o sacerdócio. Já no caso das anarquias rurais, as escolas veterinárias auxiliarão o Positivismo a combatê-las, ao difundir os conhecimentos positivos sociológicos e morais.

Comte propõe, em seguida, três festas de caráter cívico para completar as solenidades morais: tais festas serão as da Imprensa

(*Presse*), do Correio (*Poste*) e da Polícia (*Police*). Juntamente com as festas da Humanidade, das Mulheres, das Máquinas e dos Mortos, a sociolatria instituirá, assim, sete festas que completam concretamente o culto abstrato. A primeira, da Imprensa, é “perigosa”, pois o que comemora é equívoco: pode ser ou o meio de comunicação entre as pessoas, que diminui as distâncias geográficas e temporais, ou podem ser os órgãos dos grupos metafísicos. Em consequência, para a imprensa ser comemorada é necessária uma purificação prévia de seu caráter subversivo, que consiste em extinguir os jornalistas e os puros literatos; por outro lado, de maneira mais específica, a comemoração da imprensa consiste em valorizar a instituição que faz prevalecer a meditação sobre a repetição, permitindo organizar a consulta universal.

A Festa do Correio consiste em valorizar 1) as comunicações que 2) desenvolveram o meio escrito, com o telégrafo, em paralelo com a imprensa; essas comunicações, diga-se de passagem, estiveram ligadas à monarquia francesa (sendo inauguradas por Luís XI). Mais do que isso: comemorar a comunicação é comemorar a sociabilidade: “Rien ne peut mieux cultiver la sociabilité que l'idéalisation annuelle du concours universel des forces humaines pour développer les entretiens mutuels des membres quelconques de la grande famille [humaine]”³¹¹ (COMTE, 1929, v. IV, p. 477).

A Festa da Polícia, por fim, será preparada pelas duas anteriores, indicando decisivamente a regeneração social por meio de uma instituição ao mesmo tempo mais importante e menos valorizada que as duas anteriores. Para Augusto Comte, a polícia é uma instituição francesa mais valorizada fora que dentro do país; emancipada em relação à teologia e à metafísica, sem estardalhaço protege as existências pública e privada.

Convém notar que Augusto Comte não considera nem que toda essa transição, nem que a existência social normal, ocorram sempre de maneira harmônica: na verdade, a harmonia é um ideal a perserquir-se, mais que uma realidade. Veja-se a seguinte passagem: “Voilà comment, malgré les luttes relatives au régime, la sociolâtrie transitoire se

³¹¹ “Nada pode melhor cultivar a sociabilidade do que a idealização anual do concurso universal das forças humanas para desenvolver as conversas mútuas dos membros quaisquer da grande família [humana]”.

complétera, vers le milieu de la génération préparatoire [...]”³¹² (COMTE, 1929, v. IV, p. 478; sem grifos no original).

Examinado o conjunto da transição orgânica, o fundador do Positivismo considera a constituição de dois institutos que, oriundos das várias forças sociais, poderão auxiliar o sacerdócio nas várias etapas conducentes à era normal.

O primeiro deles toma o conjunto dos patrícios e, em particular, aqueles que já se tiverem aposentado; eles constituirão o que o fundador do Positivismo chama de “cavalaria positiva”. Esse nome é uma referência aos cavaleiros medievais que, venerando suas damas, dedicavam suas vidas a corrigir situações concretas injustas. Essa cavalaria *positiva* deve tutelar o sacerdócio, o proletariado e as mulheres, o que os faz unirem-se entre si. Face aos distúrbios materiais contemporâneos, a cavalaria positiva é mais importante na transição que na era normal, ainda que seu pleno desenvolvimento só seja possível na época normal. Para o fundador do Positivismo, ela não foi inteiramente uma idealização, pois realizou-se por meio do subsídio positivista que, desde 1847 até a morte de Comte dez anos depois, garantiu-lhe a subsistência³¹³.

A outra instituição auxiliar ao sacerdócio reúne os melhores

³¹² “Eis como, a despeito das *lutas relativas ao regime*, a sociolatria transitória completar-se-á, em direção ao meio da geração preparatória [...]”.

³¹³ A constituição do subsídio positivista foi um exemplo de necessidade que se tornou virtude. Devido às intrigas acadêmicas, em 1844 Comte perdeu um de seus dois trabalhos – de segundo escalão, é bom notar – na Escola Politécnica, o que lhe acarretou sérias dificuldades mas que não foi fatal. Todavia, em 1847 os conciliábulos acadêmicos retiraram o emprego restante, o que o levou a uma situação desesperadora. Para tentar minorar essa condição, John Stuart Mill – que mantinha desde o início da década de 1840 um epistolário regular com Augusto Comte – propôs-se a buscar apoios materiais entre industriais e banqueiros britânicos, no que obteve certo sucesso. A partir daí, a instituição que tinha caráter apenas transitório e paliativo foi paulatinamente transformada em permanente, aumentando de valor ano a ano, considerada não como um auxílio a um pensador em necessidade, mas como contribuição religiosa para o sacerdote da Humanidade. Sem viver no luxo, Comte obteve uma segurança material que lhe permitiu dedicar-se integralmente à reflexão sobre o Positivismo: o *Discurso sobre o conjunto do Positivismo*, o *Sistema de política positiva*, o *Catecismo positivista*, o *Apelo aos conservadores* e a *Síntese subjetiva* – ou seja, todas as suas obras, em um total de oito volumes mais a correspondência, com a exceção dos *Opúsculos de filosofia social* (que são os artigos de juventude) e do *Sistema de filosofia positiva* – são dessa fase. Cf. Carneiro (1981) e Pickering (2009a).

cavaleiros positivistas ocidentais no comitê provisório internacional, cuja missão é auxiliar em nível internacional a difusão do Positivismo.

Todas as medidas examinadas até agora nesta seção referiram-se à França, percebida por Augusto Comte como o centro do movimento revolucionário – e, daí, regenerador – do Ocidente e da Humanidade de modo geral. Considerando, assim, o caráter exemplar da França, essas medidas têm um caráter universal, ou melhor, *universalizável*, extensível primeiro ao Ocidente, depois às outras sociedades.

Especialmente para não aumentarmos mais uma pesquisa que por si só já é extensa, não trataremos aqui das avaliações específicas aos vários países ocidentais e às outras civilizações³¹⁴; todavia, algumas indicações gerais feitas por Augusto Comte são interessantes e valem a pena serem indicadas.

O conjunto das medidas da transição orgânica podem ser sumariadas em sete passos; inicialmente próprios à França, os seus *resultados* poderiam ser apropriados pelos seus quatro vizinhos ocidentais (ao Sul, os católicos: Itália e Espanha; ao Norte, os protestantes: Inglaterra e Alemanha):

³¹⁴ Em todo caso, a esse respeito, cf. Comte (1929, v. IV, p. 481-500, 505-520).

QUADRO 19 – SUMÁRIO DAS MEDIDAS ESPECÍFICAS À TRANSIÇÃO ORGÂNICA

MEDIDAS		ÂMBITO DAS MEDIDAS	COMENTÁRIOS
1	Liberdade especulativa com o fim dos orçamentos teóricos	Temporal	Necessários em todos os lugares
2	Substituição das Forças Armadas pela gendarmaria		
3	Instituição do triumvirato sistemático		
4	Desenvolvimento do culto histórico	Espiritual	
5	Estabelecimento das escolas positivistas		
6	Ascendente do Positivismo sobre o comunismo		
7	Decomposição dos grandes estados		Resume as duas séries anteriores

FONTE: o autor, a partir de Comte (1929, v. IV, p. 480).

Embora o próprio Comte considere que essas medidas sumariam o conjunto do que foi dito anteriormente, convém não nos esquecermos, neste ponto, da prevalência das três fórmulas filosóficas: a política (“Ordem e Progresso”), a moral (“Viver para outrem”) e a político-moral (“Viver às claras”).

Os países ocidentais, ao adotarem os resultados da transição orgânica, devem fazê-lo de maneira *ativa*, ou seja, selecionando o que convém a cada caso. Para isso, o sacerdócio, juntamente com o comitê positivista internacional, procurará conciliar em cada país duas condições importantes: 1) uma digna subordinação à elaboração central e 2) um respeito sábio às diversidades locais. É claro que ambas essas condições são importantes, mas há que se determinar qual delas possui a primazia: nesse sentido, as particularidades devem auxiliar no projeto geral, *subordinando-se* em todo caso a ele.

O conjunto da transição visa a reconstruir, melhor do que ocorria na Idade Média, a República Ocidental; a sua importância e a sua dificuldade exigem, ou recomendam, que a sua conclusão seja comemorada em uma festa pública, caracterizada pelo traslado dos restos mortais dos grandes tipos da Humanidade para Paris, de preferência para a catedral de Notre Dame ou, ainda, para o Panteão.

Vimos anteriormente que a transição como um todo deve durar 33 anos, o que equivale a *uma geração*: para Comte, há dois motivos para crer que a transição orgânica será possível nesse curto prazo. Por um lado, com base no Positivismo os ocidentais deixarão de lado suas discórdias e suas tiranias. As tentativas de conversão via poder Temporal são ilusórias porque empíricas e opressivas: o Ocidente deixará de lado esse padrão de comportamento e terá uma expansão moral e intelectual no mundo, fazendo respeitar e imitar o estado normal; nesse esforço, o fetichismo acolherá o Positivismo como sendo a fé que o livra da tirania e que o consagra como berço e complemento normal da síntese humana (COMTE, 1929, v. IV, p. 502-503).

Por outro lado, o Positivismo tem aptidão para converter os chefes antes dos meios sociais correspondentes, em virtude da maior disposição dos governantes para as sínteses. Para isso, a doutrina positiva regenerará e utilizará os contatos prévios dos ocidentais com os outros povos: essas alterações devem demorar apenas uma geração para alcançar os chefes temporais e espirituais, embora a conversão dos meios deva demorar mais. Para Comte, a conversão das almas de elite evitaria os tumultos próprios à transição religiosa³¹⁵.

7.4. Retrógrados, revolucionários e conservadores, ou: monarquistas, democráticos e sociocratas

A seção anterior, embora tendo sido razoavelmente densa, apresentou de maneira sumária as indicações de Comte para a transição sociopolítica da atual fase revolucionária, iniciada em 1789, com a queda da Bastilha, para a era normal; nessa seção, a transição orgânica apresentou já vários elementos da era normal, que por si só foi apresentada em diversos aspectos em outras seções. No capítulo 5 apresentamos a filosofia da história do fundador do Positivismo. O resultado é que já vimos o passado e o futuro, juntamente com as

³¹⁵ Depois da conversão do Ocidente, a segunda geração da era normal conduziria a conversão universal, em que a república de Paris teria um ascendente espiritual e universal. A conversão do resto do mundo teria três etapas sucessivas: sete anos para a conversão do Oriente monoteísta, treze para os politeístas e 13 anos para os povos fetichistas. Comte planejava para 1862 um curso e um livro sobre as etapas das transições ocidental e universal (COMTE, 1929, v. IV, p. 510); todavia, seu falecimento em 1857 impossibilitou esse tratado.

principais concepções do presente, isto é, da política prática para o período contemporâneo.

A presente seção procura desenvolver algumas dessas perspectivas contemporâneas, a partir do exame de dois textos voltados para elas: o “Relatório para a Sociedade Positivista redigido pela comissão encarregada de examinar a natureza e o plano do novo governo revolucionário”, de 9 de agosto de 1848 (SOCIÉTÉ POSITIVISTE, 1981b) e o *Apelo aos conservadores*, de 1855 (COMTE, 1899). Convém notar que o que tivemos desenvolvido até agora se baseia amplamente no *Sistema de política positiva* (COMTE, 1929), redigido entre 1851 e 1854: assim, enquanto alguns elementos do “Relatório” foram modificados no *Sistema de política*, algumas idéias presentes nesta última obra foram desenvolvidas no *Apelo*.

Não é difícil perceber que a concepção de “historicidade” de uma idéia pode ter distintos sentidos. Sem pretender esgotar essas possibilidades, para os presentes propósitos podemos indicar pelo menos duas, que, embora não sendo mutuamente excludentes, têm sentidos definidos de maneira clara o suficiente para serem distinguidas: uma delas é o desenvolvimento histórico de uma idéia, como elaborado por Augusto Comte, em que se enfatiza que só se pode determinar o conteúdo dessa idéia por meio de sua história (COMTE, 1996a, p. 22); outro é a inserção histórica da afirmação dessa idéia, em que se percebe como essa idéia específica insere-se em um contexto (social, político, lingüístico) determinando. Enquanto o capítulo anterior dedicou-se mais ou menos em sua inteireza a seguir o primeiro sentido da historicidade, este capítulo seguiu nesse sentido até a seção anterior, que oscilou entre uma e outra: este capítulo, por outro lado, permite uma compreensão maior das idéias de Comte no segundo sentido. De que maneira? Esta seção apresenta o exame que o fundador do Positivismo realizou das principais idéias políticas de sua época, daí derivando os respectivos partidos políticos: com esse exame é possível determinar como o Positivismo enquadrava-se na política francesa de meados do século XIX, como se via em relação aos outros partidos e quais as possíveis composições que propunha com eles.

Esta pesquisa oscila entre a História das Idéias e a Teoria Política; não nos interessa aqui investigar o “contexto lingüístico” de Comte, seguindo a trilha de pesquisas como as realizadas por Quentin Skinner

(1997; 2009) ou Pierre Rosanvallon (1985), pois há uma grande literatura que trata desse tema no que se refere ao republicanismo francês (NICOLET, 1985; 1992; 1994; ROSANVALLON, 1985; CHARLE, 1994; NORD, 1998; SPITZ, 2005) e, em menor quantidade, também da carreira de Comte face ao seu contexto social, político e lingüístico (GOUHIER, 1933-1941; PICKERING, 1993). Nenhuma dessas investigações examinou em detalhe – como estamos a fazer – os argumentos de Comte e a forma como ele próprio inseriu-se no seu contexto; mais do que isso: exceto os livros de Henri Gouhier, Claude Nicolet e Mary Pickering, as referências sobre Comte e o republicanismo positivista na França são raras ou nulas nas demais pesquisas.

Antes de passarmos diretamente à apresentação desses contrapontos de Comte, convém justificar o lugar em que os inserimos. Não seria mais adequado fazê-lo no início desta pesquisa, a fim de situar melhor as reflexões que vimos apresentando? Essa possibilidade poderia ser válida a respeito de outros autores, mas seria inexequível no caso de Comte: o sem-número de referências científicas, políticas, filosóficas tornariam incompreensível esse debate se ele fosse apresentado preliminarmente; ao mesmo tempo, essa discussão foi feita pelo próprio Comte *após* o estabelecimento das bases filosóficas e políticas de seu pensamento – em especial no opúsculo dirigido aos políticos de sua época, o *Apelo aos conservadores* – e pelos mesmos motivos que indicamos há pouco. Em suma, razões lógicas e históricas levam-nos a seguir, neste momento como em outros, a seqüência seguida pelo próprio Comte.

O “Relatório para a Sociedade Positivista redigido pela comissão encarregada de examinar a natureza e o plano do novo governo revolucionário”, ou, simplesmente, para esta pesquisa, “Relatório”, apresenta duas grandes partes: uma introdução de Augusto Comte (SOCIÉTÉ POSITIVISTE, 1981b, p. 284-286) e a parte principal assinada por Pierre Laffitte, Fabien Magnin e Émile Littré³¹⁶ (relator)

³¹⁶ Algumas palavras sobre os três relatores são úteis neste momento. Pierre Laffitte (1823-1903) era um dos principais, se não o principal, discípulos de Comte. Em 1848 era professor de Matemática, mas nos anos seguintes à morte de Comte assumiu diversas responsabilidades intelectuais, tendo ministrado e redigido inúmeros cursos filosóficos, históricos e teóricos apresentando e desenvolvendo as vistas positivistas. Depois de 1871, isto é, na III República, aproximou-se cada vez mais de Jules Ferry e tornou-se seu conselheiro informal; em 1892

(SOCIÉTÉ POSITIVISTE, 1981b, p. 286-304); a segunda parte, por sua vez, pode ser dividida em outras duas: o relatório propriamente dito (SOCIÉTÉ POSITIVISTE, 1981b, p. 286-302) e um “projeto de constituição política” (SOCIÉTÉ POSITIVISTE, 1981b, p. 302-304), que condensa as considerações anteriores³¹⁷. Assinado pelos três comissários, o texto não deixa de corresponder ao pensamento geral de Augusto Comte, tendo contado com sua aprovação como uma aplicação do Positivismo aos problemas políticos da II República francesa – daí o interesse de incluí-lo nesta pesquisa.

Na “Introdução”, Augusto Comte considera que, devido ao caráter transitório da sociedade atual, é impossível criar governos que não sejam revolucionários, ou seja, também transitórios. Isso se constata no fato de que as tentativas de criar formas de governo definitivas resultaram sempre, desde o início da Revolução Francesa até então (1848), em tendências retrógradas, pois baseadas em doutrinas ultrapassadas – e aí há que se incluir as teológicas e as metafísicas. Na verdade, o único governo verdadeiramente progressivo desde o início da Revolução Francesa foi o da Convenção, ou seja, o dos dantonianos: o seu progressivismo devia-se à sua conformidade com a situação sociológica a ele correspondente.

assumiu no Collège de France a cátedra de História Geral das Ciências.

Fabien Magnin (1810-1884) era um operário marceneiro que conheceu Comte na década de 1840 nos cursos gratuitos de Astronomia que este oferecia para o proletariado parisiense; proveniente de ambientes comunistas, logo se convenceu do Positivismo e aderiu às idéias comtianas. O filósofo tinha grande respeito e afeto por ele e, após sua morte, foi nomeado Presidente da Sociedade Positivista.

Émile Littré (1801-1881) era um jornalista de origem liberal que, ao longo da década de 1830, tomou conhecimento do *Sistema de filosofia positiva* e, divulgando-o, tornou-se positivista, fazendo a fama dessa filosofia. Na década de 1840 incentivou e apoiou o subsídio positivista; mas, aproximando-se da ex-esposa de Comte, Carolina Massin, foi aos poucos afastando-se do filósofo, resultando na ruptura de 1851-1852 devido ao apoio de Comte ao fim do parlamentarismo da II República. Durante o II Império criou um dos mais famosos dicionários da língua francesa, o *Littré*, e na III República tornou-se seu senador perpétuo, devido à sua militância política republicana (informada, claro está, pela filosofia positiva) e criador e coordenador de várias iniciativas políticas e filosóficas destinadas à difusão e à propagação do Positivismo.

³¹⁷ No Anexo 6 reproduzimos esse projeto de constituição política, seguido de sua tradução para o português.

Nesses termos, com a república novamente proclamada, o novo governo teria que ser progressista pela adequação ao seu momento sociológico, o que consistia em admitir-se como transitório. A política transitória tem que se basear em duas diretrizes gerais: 1) plena liberdade de exposição e de discussão; 2) preponderância contínua do poder central (contra o poder local), a fim de manter a ordem material sob a fiscalização da opinião pública. Além dessas duas medidas, para garantir-se o caráter ao mesmo tempo prático e progressista do novo governo republicano, o poder central deveria ficar nas mãos dos *proletários*, ao passo que o poder local (das assembleias), com atribuições orçamentárias, deveria ficar com os ricos: o conjunto do relatório desenvolve precisamente essas três idéias, em uma fina análise política e sociológica.

O relatório propriamente dito principia afirmando que o Positivismo concebe a “ordem artificial” – institucional – como uma extensão da “ordem natural” – sociológica –, em que esta define a base geral à qual aquela deve corresponder: desse modo, não faz sentido buscar-se instituições eternas ou, em uma outra formulação, “as melhores instituições”, pois cada grande momento histórico e social apresenta aquela organização que lhe é mais adequada, isto é, que exprime melhor suas idéias, seus valores e suas ambições práticas. A questão, dessa forma, é perceber qual a situação concreta da França de 1848 para daí se compreender quais os arranjos políticos mais convenientes para o país.

A revolução de 1848 foi uma extensão de um processo muito mais amplo, iniciado pelo menos em 1789; todavia, deflagrado na França, não lhe é específico, mas comum a todo o Ocidente. Desse modo, cedo ou tarde, todos os países (ocidentais) passariam por ela e por seus efeitos.

Uma pequena, mas importante, precaução teórico-metodológica é tomada: não se pretende determinar nem o momento nem o modo da participação de cada país na revolução:

“En effet, cet état, d’abord borné en apparence à notre pays, s’est immensément étendu. Nous disons en apparence, car la science sociale, qui considère toujours la solidarité des parties du

ystème, avait établi que l'Occident tout entier, à des degrés divers, participe à cette crise commune; et, *sans prétendre déterminer ni le moment ni le mode de cette participation, elle a toujours prévu l'inévitable propagation du mouvement* à des populations aussi étroitement unies que le sont les populations occidentales”³¹⁸ (SOCIÉTÉ POSITIVISTE, 1981b, p. 287; sem grifos no original).

O verdadeiro político é aquele que determina a natureza das coisas e submete-se a ela a fim de regularizá-la; assim, deve-se determinar a natureza das coisas a fim de diminuir seus males e desenvolver seus benefícios. Como o estado social é revolucionário, é necessário um governo conscientemente revolucionário, isto é, de transição: nesse sentido, a proposta de um governo revolucionário é para realizar de maneira inteligente e consciente o que a força das coisas realiza cegamente.

Um governo revolucionário, para ser sistematizado, exige que se repilam as quimeras metafísicas. Mas convém notar que “revolucionário” não quer dizer violento ou desordeiro, mas transitório entre duas ordens espirituais (e, daí, temporais); ao mesmo tempo, como esse governo é transitório, ele é feito para uma circunstância específica e não se deve buscar nele nenhuma eternidade:

“C’est ce gouvernement de circonstance que nous appelons révolutionnaire; et, sans nous arrêter à des réclamations peu raisonnables en faveur d’une perpétuité qui a été toujours et nécessairement un mensonge, nous maintenons que plus il sera de circonstance, plus il satisfera à la condition de garantir l’ordre, la sûreté, les intérêts matériels, la propriété, la famille, laissant les intérêts spirituels

³¹⁸ “Com efeito, esse estado, em princípio limitado em aparência a nosso país [a França], estendeu-se imensamente. Dizemos ‘em aparência’, pois a ciência social, que considera sempre a solidariedade do conjunto sobre as partes do sistema, estabeleceu que o Ocidente todo, em graus variados, participa dessa crise comum; *sem pretender determinar nem o momento nem o modo dessa participação, ela previu sempre a inevitável propagação do movimento* às populações assim estreitamente unidas como são as populações ocidentais”.

s'organiser spontanément [...]”³¹⁹ (SOCIÉTÉ POSITIVISTE, 1981b, p. 289).

Dito isso, o término da revolução só ocorrerá com a reorganização das opiniões e dos costumes, o que só é possível sob a filosofia positiva. Por outro lado, é a filosofia metafísica que mantém a revolução e os problemas; ela começou com a tendência crítica no século XVIII e, no século XIX, ela procura implantar na França o regime parlamentarista (“constitucionalista”) da Inglaterra, seguindo as idéias de Montesquieu: todavia, o parlamentarismo é especificamente inglês e fracassou na Europa continental. Além da estrita adequação à realidade aristocrática, de origem feudal, do parlamentarismo britânico, ele é ao mesmo tempo corrupto e corruptor, tanto para os indivíduos quanto, pior, para as classes, ao estimular os egoísmos individuais e coletivos: afinal de contas, em nome de um “Povo” abstrato, o parlamentarismo permitia que o povo concreto (o irlandês, em particular) passasse fome para que os seus senhores vivessem no luxo (na corte, em Londres).

A realidade francesa – e, de modo geral, a europeu-continental – exige outras considerações. Na França há duas forças: Paris (o poder central) e os departamentos (os poderes locais). Não se pode ignorar ou diminuir a importância da capital, não apenas porque ela concentra a vida política do país, como porque é dela que partem as grandes iniciativas nacionais; em outras palavras, é ela quem impulsiona o conjunto da nação. Como todas as forças vivas da França convergem para Paris, os elementos mais revolucionários estão nessa cidade. Por esses motivos, Paris faz e desfaz os governantes centrais, desde o início da Revolução Francesa, de modo que se deve regularizar – isto é, tornar passível de controle e fiscalização – esse procedimento, assumindo e instituindo que o poder central será nomeado pela capital.

Por outro lado, a Câmara dos Deputados representa os poderes locais, ou seja, os departamentos, cuja importância é agrícola e industrial e, por esse motivo, contribuem mais com os impostos: em

³¹⁹ “É esse governo de circunstância que chamamos de ‘revolucionário’; sem nos deter em reclamações pouco razoáveis em favor de uma perpetuidade que foi sempre e necessariamente u’a mentira, mantemos que, mais ele seja de circunstância, mais ele satisfará à condição de garantir a ordem, a segurança, os interesses materiais, a propriedade, a família, deixando os interesses espirituais organizarem-se espontaneamente [...]”.

outras palavras, são os departamentos que têm que constituir a Câmara – cujas atribuições *únicas* devem ser *controlar e votar o orçamento*.

O relatório, então, critica a tendência de atribuir à Câmara – ou, de modo mais geral, ao parlamento – funções legislativas, vistas como uma imitação servil do regime sociopolítico britânico: afinal de contas, a capacidade legislativa é um ato do poder Executivo. Sendo a sociedade francesa “democrática”, os projetos de leis devem ser livremente discutidos na e pela *imprensa* e nos e pelos *clubes*: por que o poder Executivo, que tem a confiança dos cidadãos expressa nos debates e nos controles efetivamente *públicos*, não poderia sancionar as leis? Por que não poderia fazê-lo mais ou melhor que a Câmara? “Une loi décrétee par le pouvoir exécutif et sanctionnée par l’opinion publique est suffisamment valable. Il n’y a dans un pareil acte que ces deux parties d’intéressées. Laissons les fictions et les rouages inutiles”³²⁰ (SOCIÉTÉ POSITIVISTE, 1981b, p. 294).

Como as funções do poder central e da câmara são diferentes, as origens e a seleção de seus membros devem ser diferentes. Os deputados da Câmara serão eleitos por sufrágio universal nos departamentos; como a Câmara representa os poderes locais, cuja importância relaciona-se à riqueza, isto é, às suas produção e manutenção, os mandatos dos deputados serão gratuitos, o que facilitará a seleção dos ricos – de modo geral, dos gestores do capital – para atuarem como deputados. Em contrapartida, *o poder central deve ficar nas mãos dos trabalhadores (ouvriers)*.

Isso exige alguns comentários especiais. Antes de mais nada, para os autores do relatório em princípio ninguém tem maiores luzes que ninguém para governar, o que, ao contrário dos preconceitos habituais, permite a inclusão dos trabalhadores como candidatos como qualquer outra classe para o poder. Mas, além disso, as vistas gerais e o conhecimento direto das necessidades sociais dos proletários, fora da educação metafísica, dispõem-nos para o governo:

³²⁰ “Uma lei decretada pelo poder Executivo e sancionada pela opinião pública é suficientemente válida. Não há em um ato igual senão essas duas partes de interessados. Deixemos as ficções e as burocracias inúteis”.

“[...] nul n’a plus qu’un autre des lumières spéciales qui le désignent de préférence à cette fonction [le gouvernement]. Cela posé, et écartant ainsi l’incompétence préjudicielle que l’on oppose d’ordinaire, nous dirons que les ouvriers, n’ayant pas reçu une éducation métaphysique, sont plus dégagés de préjugés; appartenant à la classe la plus nombreuse, ont plus de généralité dans les vues; ayant le moins d’intérêts impliqués dans les affaires communes, ont le plus de désintéressement; enfin, pressés de plus près par le besoin d’une révolution sociale, sont le plus énergiquement révolutionnaires. C’est justement à tous ces titres que la direction politique de la France appartient à Paris; à tous ces titres aussi le pouvoir arrive au prolétariat”³²¹ (SOCIÉTÉ POSITIVISTE, 1981b, p. 295).

A aptidão política do proletariado é completada por uma aptidão social. Afinal de contas, no movimento moderno, cada classe foi a seu turno revolucionária: 1) primeiro os reis, que desenvolveram a indústria e as ciências, acolheram o mérito e combateram a aristocracia; 2) depois a *burguesia*, que acabou com os restos da feudalidade e que extinguiu as bases da realeza: agora é a vez dos proletários contribuírem para essa obra comum – e, mais importante, *cabe a eles terminar o movimento revolucionário*.

A burguesia participou do poder durante o reino de Luís Felipe e não soube nem perceber, nem evitar as crises políticas e sociais que resultaram na II República. Aliás, é devido aos seus interesses materiais que a burguesia teme a ascensão política do proletariado: “A la vérité, c’est justement pour ses intérêts matériels qu’elle [la bourgeoisie]

³²¹ “[...] Ninguém possui mais que outros luzes especiais que lhe designem de preferência para essa função [o governo]. Dito isso, e descartando a incompetência prejudicial a que se opõe de ordinário, diríamos que os trabalhadores, não tendo recebido uma educação metafísica, são os mais desprendidos de preconceitos; pertencendo à classe mais numerosa, apresentam mais generalidade em suas vistas; possuindo o menos de interesses implicados nos assuntos cotidianos, são os mais desinteressados; enfim, pressionados de mais perto pela necessidade de uma revolução social, são os mais energicamente revolucionários. É justamente a todos esses títulos que a direção política da França pertence a Paris; é a todos esses títulos também que o poder chega ao proletariado”.

redoute l'avènement des ouvrier”³²² (SOCIÉTÉ POSITIVISTE, 1981b, p. 296).

De modo mais específico, um dos motivos por que a burguesia teme o proletariado é a defesa da propriedade. Mas, embora a propriedade seja um sério motivo para originar divisões sociais na França, o importante a notar é que *o proletariado não adota os sofismas contrários à propriedade*; desse modo, para defender o proletariado como classe e como agente político, cabe refutar definitivamente as utopias contrárias à propriedade, afirmando sua necessidade e seu caráter *social*.

De um ponto de vista social, não há insurreição séria sem a participação do proletariado; por outro lado, o proletariado dispõe-se a insurgir-se a favor dos interesses revolucionários. Esse é um outro motivo para que os proletários governem: se os interesses revolucionários estiverem confiados aos proletários e estes convencerem-se de que tais interesses estão seguros, a tendência à insurgência diminuirá ou desaparecerá.

Considerados todos esses aspectos, a conclusão é simples: como o governo já foi confiado a todas as classes sem que a revolução tenha terminado, é necessário buscar alhures os governantes – daí a importância e a relevância do governo proletário. Ao mesmo tempo, como o proletariado é a classe mais vasta, seus interesses são mais amplos e suas vistas, mais gerais; se fosse uma classe mais restrita, apresentaria a tendência de explorar as demais: “La science sociale indique qu’on ne peut plus longtemps négliger une force sociale aussi considérable; il faut lui faire sa place; et, pour l’intérêt de tous, sa place, nous le croyons, est au gouvernement central”³²³ (SOCIÉTÉ POSITIVISTE, 1981b, p. 296).

Justificado o governo dos proletários, o relatório segue tratando de aspectos institucionais do Estado, isto é, da câmara e do governo

³²² “A bem da verdade, é justamente devido aos seus interesses materiais que ela [a burguesia] teme a ascensão do proletariado”.

³²³ “A ciência social indica que não se pode por muito mais tempo negligenciar uma força social tão considerável; é necessário colocá-la em seu lugar: e, pelo interesse de todos, seu lugar, assim o cremos, é no governo central”.

propriamente dito. Em primeiro lugar, indica que, no sistema parlamentar, a preponderância política cabe a quem fala melhor e a capacidade de concepção subordina-se ao talento de exposição: todavia, isso é oposto à seleção dos governantes, de modo que, ao reduzir-se a câmara às funções fiscais (orçamentárias), destrói-se a possibilidade de a retórica obter uma notoriedade que a conduziria ao poder.

Em segundo lugar, o relatório trata do voto: *todos* os poderes passam por eleições, mas há que se considerar antes de mais nada que o sufrágio é uma *função*, não um direito, como prega a metafísica. Um direito pertence a todos, mas uma função pertence a quem pode desempenhá-la melhor: daí a necessidade de modificar-se o instituto do sufrágio, de acordo com os parâmetros já vistos em outras seções: 1) o voto deve ser passível de delegação, isto é, transferível para aqueles que são respeitados e/ou que têm maior interesse nas questões políticas; 2) o voto deve ser público, a fim de desenvolver a responsabilidade pelas e a moralidade das opiniões.

Em seguida, o poder central: diferentemente das prescrições que Augusto Comte formularia posteriormente no *Sistema de política positiva*, o governo deveria *desde o início* residir nas mãos de um triumvirato; na hipótese de ficar sob apenas uma pessoa, ele pareceria um tipo de realeza. Como já vimos, nesse triumvirato cada triúmviro teria uma responsabilidade específica: exterior, interior e finanças.

Embora deva-se considerar o governo em termos normais, há que se prever o seu mal uso e a necessidade de substituição dos governantes, de modo a evitar as insurreições e as catástrofes. O mecanismo para substituição dos triúmviros – denominado, aliás, de “democrático” – é o seguinte: 200 cidadãos devem subscrever um arrazoado que, por sua vez, deve ser mantido público e aceito por dois períodos consecutivos de seis semanas (em um total de três meses).

Para os comissários do relatório, o recurso habitual às insurreições deve ser associado ao poder monárquico, em que, sendo em tese inamovível e perpétuo, só podia passar por mudanças sociais e políticas por meio das sublevações. Ao contrário disso, as mudanças dos triúmviros devem ser vistas com calma e tranqüilidade, correspondendo às mudanças ministeriais havidas durante a monarquia: a relativamente menor estabilidade política desse governo “revolucionário” será

compensada pela cessação dos conflitos sangrentos.

Há que se organizar uma supervisão ativa e contínua sobre o poder central, prevendo-se três mecanismos para tal supervisão: 1) a imprensa, 2) a publicação regular e prévia dos projetos governamentais e 3) os clubes. No que se refere à publicação prévia dos projetos governamentais, essa é uma medida nova e que permitirá de fato a fiscalização pela opinião pública. Na verdade, algo parecido ocorria quando, na monarquia parlamentarista, o governante submetia seu projeto à Câmara; a diferença é que nesta proposta republicana há, de fato, uma supervisão, enquanto na Câmara o governo era o mestre de fato: afinal de contas, o governo não consegue ser o mestre da opinião pública. O que importa, em todo caso, é que a publicação prévia dos projetos mais a possibilidade de destituição dos governantes por uma parcela decidida da população garantem um controle efetivo.

A respeito da imprensa, também contrariamente ao juízo que Augusto Comte elaboraria alguns anos mais tarde, ela é um mecanismo já em funcionamento e eficiente, precisando, todavia, de alterações em seu funcionamento: 1) supressão dos entraves fiscais ou penais a ela; 2) obrigatoriedade da assinatura dos artigos, impedindo o anonimato e os pseudônimos. Ao mesmo tempo e por outro lado, deve-se cessar a interdição de fiscalizar a vida privada dos homens públicos, pois o âmbito privado é a garantia da vida pública: “[...] il faudra abroger formellement l’interdiction qui protège la vie privée des hommes publics. La vie privée est la première garantie de la vie publique”³²⁴ (SOCIÉTÉ POSITIVISTE, 1981b, p. 299).

Os projetos devem ser apresentados não apenas para a imprensa, mas também para os clubes, o que porá em prática a *soberania popular*, a ser exercitada em dois de seus atributos mais descuidados pelos sistemas correntes, o *conselho* e a *supervisão* das atividades públicas. Desse modo, como complemento da política democrática, há que se *regularizar os clubes*.

³²⁴ “[...] Dever-se-á revogar formalmente a interdição que protege a vida privada dos homens públicos. A vida privada é a primeira garantia da vida pública”.

A regularização consiste no seguinte. Em primeiro lugar, os clubes devem existir, ou seja, não podem ser proibidos ou suprimidos; em segundo lugar, eles permitem a participação direta e ativa do povo, mas sua ação deve passar de *política e insurrecional* para *pacífica e moral*.

De acordo com o relatório, os proletários preferem os clubes ao sufrágio universal, mas há que se perceber que eles são duas coisas distintas e *complementares*. O sufrário delega a responsabilidade e faz o poder; os clubes permitem a ação direta da autoridade popular com um caráter consultivo:

“Et, dans la réalité, le suffrage universel et les clubs son deux choses parfaitement distinctes, qui, loin de s’exclure, se complètent. Par le suffrage, on délègue l’autorité, et, sauf les cas rares où le mandat impératif est de mise, cette autorité a passé tout entière aux mains de celui qui l’a reçue. Dans le club, au contraire, l’autorité populaire s’exerce directement; elle contrôle, elle surveille, elle blâme, elle encourage. Elle est donc essentiellement consultative. *Nommer le pouvoir est le fait du suffrage, agir est le fait du pouvoir, contrôler la gestion du pouvoir est le fait du club*”³²⁵ (SOCIÉTÉ POSITIVISTE, 1981b, p. 300; sem grifos no original).

A imprensa também tem as atribuições dos clubes, mas ela é mais abstrata que eles e tem um papel mais de divulgação que de reflexão, de modo que os clubes têm e devem ter um papel cada vez mais preponderante na regulação dos assuntos públicos.

O governo (central, claro está) terá três grandes atribuições: 1) realização de grandes trabalhos públicos; 2) redução geral das Forças

³²⁵ “E, na realidade, o sufrágio universal e os clubes são duas coisas perfeitamente distintas, que, longe de excluírem-se, completam-se. Por meio do sufrágio, delega-se a autoridade e, salvo os raros casos em que o mando imperativo é atribuído, essa autoridade passa inteiramente às mãos de quem a recebe. No clube, ao contrário, a autoridade popular exerce-se diretamente; ela controla, ela supervisiona, ela censura, ela encoraja. Ela então é essencialmente consultiva. *Nomear o poder é o fato do sufrágio, agir é o fato do poder, controlar a gestão do poder é o fato do clube*”.

Armadas; 3) supressão dos orçamentos teóricos. Os grandes serviços públicos objetivam reduzir ou evitar o desemprego, de acordo com o *Relatório* da Sociedade Positivista sobre essa questão (cf. SOCIÉTÉ POSITIVISTE, 1981a); por outro lado, a redução das Forças Armadas justifica-se por vários motivos: é o maior gasto do orçamento; um governo republicano e pacífico não precisa de exército exceto para a manutenção da ordem pública; em termos de política externa, essa redução mostrará o caráter pacífico da regeneração francesa. A importância da questão e as consequências daí derivadas justificam duas longas citações:

“Un tel gouvernement n’a besoin de soldats que ce qu’il en faut pour maintenir la tranquillité publique; il n’a aucune lutte à soutenir contre des insurrections révolutionnaires; et s’il devait combattre des insurrections rétrogrades, le concours spontané et ardent des populations ne lui fait pas défaut”³²⁶ (SOCIÉTÉ POSITIVISTE, 1981b, p. 300-301).

“N’oublions pas non plus que ce désarmement dont la France prendra l’initiative sera un solennel témoignage d’esprit pacifique, de renoncement à toute politique offensive, et un exemple que entraînera rapidement des imitations. Or, quel bienfait pour tous les intérêts matériels et moraux quand on aura déchargé l’Europe de ce lourd fardeau imposé par les immenses armées qu’elle entretient [...]”³²⁷ (SOCIÉTÉ POSITIVISTE, 1981b, p. 301).

Por fim, no que se refere à abolição dos orçamentos teóricos, isso é devido a que o poder político não pode prescindir da influência

³²⁶ “Um tal governo não tem necessidade de soldados senão para manter a tranquilidade pública; não há nenhuma luta para sustentar contra as insurreições revolucionárias; se tiver que combater as insurreições retrógradas, o concurso espontâneo e ardente das populações não lhe faltará”.

³²⁷ “Não esqueçamos que esse desarmamento de que a França assumirá a iniciativa será um testemunho solene de um espírito pacífico, de renúncia a toda política ofensiva e um exemplo que suscitará rapidamente imitações. Ora, qual benfeitoria para todos os interesses materiais e morais quando se tiver desvencilhado a Europa desse pesado fardo imposto pelos imensos exércitos que o mantém [...]”.

sacerdotal, mas, ao mesmo tempo, não cabe ao poder Temporal tratar da ordem espiritual. A revolução não terá terminado até que as opiniões e os costumes tenham-se modificado de acordo com a nova época, isto é, de acordo com a filosofia positiva; ao deixar de subsidiar as crenças, não apenas o poder Temporal livrar-se-á de problemas e embaraços à sua ação como deixará claro o seu papel, que é o de manter a ordem material da sociedade.

Após essas considerações, o relatório apresenta um projeto de constituição política, sendo precedido de um resumo geral do relatório: “Ainsi à un état révolutionnaire un gouvernement révolutionnaire et transitoire; à chacune des deux grandes forces du pays un pouvoir correspondant, à Paris le pouvoir central, aux départements le pouvoir local [...]”³²⁸ (SOCIÉTÉ POSITIVISTE, 1981b, p. 301-302).

Esse projeto formaliza as perspectivas anteriores; como indicamos anteriormente, ele está reproduzido no Anexo 6 desta pesquisa e apenas alguns aspectos merecem indicação neste momento, por não terem sido especificadas acima. Antes de mais nada, ele organiza-se em três partes: “Do poder central” (com 19 artigos), “Do poder local” (com 12 artigos) e “Das funções eleitorais” (com três artigos), além da “Fórmula geral” (com dois artigos) precedendo as três partes. Dito isso, ele estabelece algumas particularidades institucionais:

- a fórmula geral da República Francesa é “Ordem e Progresso”;
- o poder central, cujos mandatários terão mandato de tempo indeterminado, serão eleitos em um processo duplo: os cidadãos parisienses reunir-se-ão de acordo com os departamentos de origem, elegendo um total de 85 eleitores de segundo grau: o colégio eleitoral, por sua vez, decidirá a respeito dos triúmviros;
- para as diversas manifestações públicas – aí incluídos os pedidos de renúncia dos triúmviros – o governo porá à disposição dos clubes a Imprensa Nacional;

³²⁸ “Assim, a um estado revolucionário um governo revolucionário e transitório; a cada uma das duas grandes forças do país um poder correspondente: a Paris o poder central, aos departamentos o poder local [...]”.

- a câmara será composta por 250 membros, eleitos pelo voto universal nos departamentos e distribuídos pelo peso demográfico dos departamentos em relação ao total da França;
- os mandatos dos deputados serão de três anos, reunidos em seções públicas e anuais de três meses cada, destinadas a votar os impostos futuros e a examinar as despesas passadas;
- os votos dos deputados serão sempre públicos.

Antes de passarmos a comentar as idéias políticas contidas no *Apelo aos conservadores*, talvez seja interessante um apanhado daquilo que se modificou entre o “Relatório” apresentado acima e o *Sistema de política positiva*.

Em primeiro lugar, a concepção de transição final aperfeiçoou-se: de um simples governo revolucionário e transitório, percebido de maneira genérica e apenas adequado à situação vivida pela França, Augusto Comte passou para uma transição orgânica, em que o governo revolucionário é percebido como uma etapa em um processo claramente visualizado, de modo a ser, de fato, *transitório* – aliás, de *uma* etapa genérica passou-se para *três* fases bem caracterizadas, incluindo aí a precisão temporal (que ficou estabelecida, para fins lógicos, em 33 anos). Em segundo lugar, em decorrência da alteração anterior, o governo projetado foi modificado um pouco: mantendo-se o triumvirato final, ele foi antecedido por duas etapas unipessoais, denominadas em virtude disso de “ditaduras”: o que distingue cada uma dessas fases entre si é o grau de adesão dos governantes ao Positivismo. As principais funções das duas fases ditatoriais são, por um lado, garantir que o governo seja de fato apenas material, estabelecendo e consagrando a divisão dos dois poderes; por outro lado e como decorrência da função anterior, eliminar a confusão de poderes e o foco de corrupção individual e social caracterizados pelo parlamentarismo: em todo caso, essas funções estão presentes nas duas obras de Comte.

A terceira diferença também decorre do aperfeiçoamento da concepção da transição e diz respeito à máxima característica da República francesa: enquanto em 1848 ela era, sem mais, “Ordem e Progresso”, em 1851-1854 passou-se a uma implantação planejada de

três fórmulas: “Ordem e Progresso”, “Viver para outrem” e “Viver às claras”, de acordo com a fase considerada (ditadura espontânea, ditadura sistemática, triumvirato sistemático).

A quarta diferença está na participação proletária no governo: no verdadeiro esboço em que se constituiu o “Relatório”, o governo central da França deve ficar essencialmente nas mãos do proletariado, ao passo que no *Sistema de política* isso ocorrerá de maneira apenas excepcional e com um caráter exemplar: a consequência disso é que, na concepção mais madura de Comte, o proletariado permanece com uma ação especificamente consultiva e fiscalizadora, sendo que, embora suas vistas gerais e a generosidade de seus sentimentos possam auxiliar favoravelmente o governo, esse ingresso em si corrompe as características positivas do proletariado – o que, por óbvio, deve ser evitado. No lugar do proletariado, o governo “normal” deve ser ocupado pelo patriciado.

A quinta diferença está no papel reservado à imprensa, que no “Relatório” é bastante mais favorável que no *Sistema de política*. No texto de 1848, a imprensa é percebida como um órgão ativo e positivo, que desempenha a importante tarefa de vigilância do poder e de instrumento da opinião pública: nos textos da década de 1850, essa impressão favorável desfez-se, substituída por uma pronunciada suspeição relativamente à imprensa, vista como metafísica, corruptora e defensora dos interesses egoístas, absolutos e correlatos da burguesia e do parlamentarismo. Em contraposição, o papel dos cartazes, da chamada “imprensa de rua” e em particular do próprio sacerdócio da Humanidade cresceu nos textos maduros; secundariamente, o papel dos clubes foi mantido, mas na última fase os salões proletários, sob presidência feminina, e os saguões bancários foram realçados e desenvolvidos.

A sexta diferença reside no sistema de escolha dos governantes. No “Relatório”, o poder central será escolhido pelo voto, em um sistema de dois níveis: a cidade de Paris escolhe o colégio eleitoral de 85 representantes e estes, por sua vez, decidem quem serão os triúmviros. No *Sistema de política positiva*, o mandatário que está no governo deve escolher publicamente o seu sucessor, com uma antecedência de sete anos e, de preferência, adotá-lo, a fim de tornar mais completa a sucessão: todavia, o sucessor deve ser sancionado por um colégio

avaliador – colégio que será constituído de acordo com os parâmetros acima. Se o sucessor presuntivo não for sancionado, o governante deve escolher um outro nome, novamente a ser submetido à avaliação; se mais uma vez o sucessor não for aprovado, então o colégio eleitoral decidirá por sua própria conta quem será o futuro governante.

Em sétimo lugar, podemos indicar a substituição dos governantes. Os ditadores ou triúmviros por certo não são inamovíveis e, caso justifique-se e haja apoio social, eles devem ser substituídos, por meio de denúncias motivadas, subscritas por uma determinada quantidade de cidadãos e mantidas por um certo período de tempo: o que difere entre os dois conjuntos de textos são as particularidades do mecanismo: quantidade de subscritores, origem social dos reclamantes e período de tempo. No “Relatório”, são 200 cidadãos de qualquer origem social, com um arrazoado que deve ser mantido e apoiado por dois períodos consecutivos de seis semanas cada, totalizando três meses; no *Sistema de política*, são 20 cidadãos exclusivamente membros do patriciado que devem subscrever o documento³²⁹, que deve permanecer público e aceito por três meses, sendo exposto no início desse prazo e também no final dele.

No mais, permanecem as mesmas disposições: liberdade espiritual (isto é, de pensamento e de expressão), separação entre os poderes Temporal e Espiritual, controle público do poder, substituição das Forças Armadas por uma gendarmaria – que, diga-se de passagem, é suficiente para impedir motins, mas não para acabar com rebeliões gerais –, fim dos orçamentos teóricos, atribuições da câmara (orçamentária), manutenção literalmente moralizada do funcionamento do sufrágio universal.

Passemos ao *Apelo aos conservadores*. Como já temos indicado, ele foi escrito em 1855; especificamente, ele pode ser comparado com o *Catecismo positivista*, redigido em 1852. Enquanto o *Catecismo* procura ter uma inserção popular, apresentando o conjunto da doutrina a partir da perspectiva normal e dirigindo-se às mulheres e aos proletários, isto é, àqueles que participam da constituição da opinião pública e em

³²⁹ A alteração da base social dos reclamantes, comenta Augusto Comte, foi sugerida por proletários durante as reuniões da Sociedade Positivista – em particular, por Fabien Magnin (cf. COMTE, 1929, v. IV, p. 454-455).

princípio não integram o poder Temporal, o *Apelo* destina-se aos homens práticos, em particular aos que estão ou que podem vir a estar no governo; dessa forma, seu objetivo não é tanto fazer uma outra apresentação geral da doutrina positivista, mas apresentar elementos e categorias teóricas a fim de orientar a vida prática – o que justifica algumas de suas principais características: as suas relativas leveza estilística e apresentação direta das idéias. Por outro lado, ao contrário do “Relatório” que acabamos de examinar, o *Apelo* foi inteiramente escrito por Augusto Comte e já em uma conjuntura política menos urgente (qual seja, a do II Império).

Finalmente, enquanto o “Relatório” foi escrito *antes* do *Sistema de política positiva* – de modo que suas perspectivas foram em seguida complementadas e corrigidas –, o *Apelo* foi redigido *depois*, de tal sorte que ele apresenta as perspectivas finais de Augusto Comte – bem entendido, “finais” porque foram as últimas por ele expostas. Muitos desses pontos de vista já foram expostos aqui – mudanças nos sufrágios, extinção dos parlamentos, governo proletário, além de aspectos gerais do Positivismo, que não serão repetidos –, mas há ainda outros que se deve considerar: conceito de “conservador”, sistemas de alianças políticas e religiosas e outros.

Para Comte a palavra “conservador” deve associar-se à política mais adiantada, por ser o resultado da busca de conciliação entre a ordem e o progresso, após a longa retrogradação (bonapartista) seguida à Revolução Francesa.

No século XIX, a sua primeira geração foi *sucessivamente* revolucionária e depois retrógrada, ao passo que a segunda foi *ao mesmo tempo* revolucionária e retrógrada. Nesse quadro geral, a palavra “conservador” foi introduzida pelo partido retrógrado, reduzido à posição de oponente político depois de 1789: “*Conservador*” era o título de um periódico semanal dirigido por Louis de Bonald e François-René e auxiliado por Felicité Robert de Lamennais durante cinco anos – período, aliás, que Augusto Comte considera como tendo sido de “dignas lutas” –, em um esforço jornalístico e parlamentar para os retrógrados obterem o poder (COMTE, 1899, p. VI)³³⁰.

³³⁰ Nas citações literais, houve adaptações ortográficas em relação à edição brasileira original de 1899. Aliás, como essa edição foi traduzida por Miguel Lemos, organizador do Positivismo

Para Comte, o nome do periódico – “*Conservador*” – indicava a superioridade mental e moral do partido retrógrado em relação aos seus adversários, ao realçar a necessidade de evitar-se a anarquia e, mais especificamente, a tendência a conservar o que existe até que seja possível construir. Desse modo, ao assumirem o poder, os retrógrados limitaram-se a conter as insurreições, permitindo ao mesmo tempo os surtos teóricos necessários à regeneração; em seguida, o adjetivo político “conservador” dissociou-se do uso inicial e passou a indicar o partido que procurava associar a ordem ao progresso.

A ausência de uma doutrina orgânica conduziu aos problemas da Revolução Francesa e da longa retrogradação seguida. Passando diretamente para o regime de 1830-1848, para o governo do “rei burguês” Luís Felipe, o jornalismo e o parlamentarismo, que se desenvolveram e floresceram no período, foram funestos para a França, a que se devem somar os expedientes *materiais* empregados pelo governo para conter as agitações políticas, o que gerou corrupção e fez o número sublevar-se contra a riqueza.

No período de Luís Felipe, o título de “conservador” foi adotado pelos ex-revolucionários: desse modo, o uso da palavra tanto pelos retrógrados quanto pelos antigos revolucionários indica a sua característica de representar a superação dos dois partidos, permitindo ao fundador do Positivismo conceber que ela é usada pelos republicanos que não secundam as atitudes revolucionárias.

Entre esses vários partidos, o lugar dos positivistas, que não têm relações com os puros revolucionários, é aliando-se aos conservadores que se desvincularam das suas origens retrógradas; sob a orientação intelectual e moral do Positivismo, a ditadura regenerada limitará sua ação à manutenção da ordem material. Com isso, quando a construção tiver superado a demolição e a retrogradação, o título de “conservador” perderá seu sentido específico.

Para fazer valer sua ação social, o Positivismo exige um

ortodoxo no Brasil, consideramos que sua tradução para o português é aceitável e referencial para os nossos propósitos; nos (raros) casos em que houver dúvidas ou divergências, faremos referências específicas.

sacerdócio com influência entre os governantes e os governados e capaz de oportunamente lhes dar conselhos decisivos: como vimos antes, a condição para isso é a separação entre os dois poderes, resultando que o Estado não deve manter os orçamentos teóricos. Isso se aplica ao próprio Positivismo, mas os sacerdotes da Humanidade devem exigir de todas as outras doutrinas que renunciem aos (esforços para obter) subsídios oficiais. A recusa em aceitar o fim dos subsídios oficiais e do apoio material às regras espirituais por todos os partidos políticos – exceção feita, claro está, ao Positivismo – resulta em que eles são ao mesmo tempo anárquicos e retrógrados, ao exigirem das leis o que deve ser regulado pela moral. Mesmo os “amigos da liberdade” não hesitam em recorrer ao poder Temporal para perseguirem seus adversários teóricos.

Embora mais ou menos todos reconheçam a necessidade da reorganização espiritual, sua realização é rejeitada por todos aqueles que teriam que restringir ou regular suas condutas caso a reorganização espiritual venha de fato a ocorrer – o que, de modo geral, abarca os revolucionários. Assim, o Positivismo deve fazer-se aceitar pelos conservadores, que têm os hábitos e as disposições necessários à regulação de suas condutas. Não deixa de ser irônico e, acima de tudo, uma fonte de resistências o fato de que o Positivismo tem sua origem no ambiente revolucionário mas, liberto dessa origem, deve transformar-se no chefe sistemático do partido da ordem e acabar com as suas inconseqüências. Mais do que isso: o Positivismo deve realizar os votos conciliáveis de todos os partidos e dissipar as pretensões incompatíveis. Tornando-se os positivistas os diretores sistemáticos da ordem e do progresso, os dissidentes recairão em oscilações empíricas entre a anarquia e a retrogradação, que devem diminuir cada vez mais e serem incorporadas ao movimento principal.

Dito isso, “A moléstia ocidental exige um tratamento mais afetivo que intelectual” (COMTE, 1899, p. XXIX): são os sentimentos de dever social e de altruísmo que devem ser fortalecidos para que se solucionem os problemas políticos. Até mais do que isso, pois o princípio básico da anarquia moderna consiste em sublevar a razão contra o sentimento. Assim, com a regeneração dos sentimentos, a inteligência – que, de qualquer forma, já foi regulada por meio do Positivismo – seguirá os sentimentos e, daí, a política poderá superar a permanente oposição entre retrógrados e revolucionários, entre ordem e progresso.

Ora, como as teologias (e, por extensão, as metafísicas) só entendem os indivíduos e, ainda assim, limitando-se ao egoísmo, deixando de lado as perspectivas coletivas e altruístas, elas não têm quaisquer condições de regular a realidade social; desse modo, todas as teologias devem subordinar-se ao Positivismo, que as reconhece como instituições provisórias.

Devido à ausência de uma doutrina geral, quem deseja obter ou manter o poder estabelece uma hipocrisia, em que os inferiores impõem seu estado aos superiores; com isso, os estadistas estão imobilizados, incapazes de reter e de impulsionar e obrigados a neutralizar mutuamente os retrógrados e os revolucionários; pior: só não erram se mantiverem-se passivos.

Para o fundador do Positivismo, a necessidade de conciliar a ordem e o progresso fez surgir o grupo, cada vez mais preponderante, dos conservadores, que rejeita tanto os revolucionários quanto os retrógrados, mas que permanece estéril pela ausência de uma doutrina adequada à sociedade pacífica, relativa e positiva, ou melhor, pela ausência de sua *preponderância*, pois tal doutrina, evidentemente, já existe: é o próprio Positivismo (cf. COMTE, 1899, p. 2).

Cabe, então, indicar quais os elementos de aproximação entre o Positivismo e os retrógrados e os revolucionários, de modo a unir a ordem ao progresso ultrapassando as divisões anteriores. Antes disso, é necessário perceber qual a doutrina adequada aos conservadores – bem entendido, “conservadores” tomado no sentido acima, de grupo que mantém a sociedade até que seja possível a regeneração social.

A primeira idéia é que há uma íntima relação entre os sentimentos e a inteligência, especialmente se orientados para a existência coletiva, em que se relacionam a simpatia, a organicidade e o relativismo: “Porquanto, é tão impossível ficarmos relativos sem tornarmo-nos simpáticos, como ficarmos orgânicos sem tornarmo-nos relativos, sobretudo a respeito do campo principal de nossas concepções, em que só o amor nos dispõe a construir e nos permite apreciar” (COMTE, 1899, p. 27). Além disso, há sentimentos orientados para a vida social; deles, o que permite o aperfeiçoamento é a submissão, que desenvolve o altruísmo ao comprimir o egoísmo da personalidade. Em contraposição,

para Comte toda revolta surge da personalidade (egoísta): isso é tão mais importante de assinalar quanto se concebe que a anarquia metafísica elaborou sofismas que atribui as revoltas à sociabilidade.

A partir dessas reflexões, a doutrina específica para os conservadores apresenta sete elementos, cuja sucessão é a seguinte:

- condições fundamentais: 1) supremacia do sentimento; 2) relatividade completa; 3) indivisibilidade da verdadeira síntese – ou seja: *indivisível, relativa e simpática*;
- princípio universal: dogma da Humanidade;
- instituições características: 1) preponderância da moral; 2) separação dos dois poderes; 3) dignidade da mulher.

A supremacia do sentimento, como já vimos, indica que o móvel básico e o objetivo do ser humano são sempre os sentimentos: ele prevalecem sobre a inteligência, que lhe serve de guia, e também sobre a atividade prática, que procura satisfazê-los. Além disso, naturalmente há sentimentos altruístas, isto é, que dispõem o ser humano para outrem, e não apenas os egoístas, que servem para a satisfação individual.

O relativismo é tanto objetivo quanto subjetivo: as concepções humanas dependem das nossas perspectivas sociais e históricas, ao mesmo tempo que dos aparelhos sensoriais individuais. Embora o relativismo seja mais ou menos aceito em termos intelectuais, é necessário estendê-lo à atividade prática e à moral, pois existe uma vinculação íntima entre o relativismo e a simpatia, assim como há entre o absolutismo e o egoísmo. Aliás, uma observação bastante interessante é que, considerado em relação à atividade prática, o relativismo indica que *todo aperfeiçoamento supõe a imperfeição*, do que se depreende que este não é o melhor dos mundos possíveis nem que, em uma outra narrativa, o que acontece é porque “deveria acontecer” (cf. COMTE, 1899, p. 34).

No que se refere à indivisibilidade do Positivismo, ela é uma consequência da compreensão totalizante da existência humana e idéia básica para superar as tendências dispersivas do Ocidente: para Comte, é

impossível coordenar qualquer coisa sem que se ligue tudo a tudo.

Essas três idéias ligam-se e resultam no dogma da Humanidade, que, como já vimos em outros capítulos, consiste no conjunto dos seres convergentes; no que se refere à teoria política, importa notar que a família e a pátria são antecipações da Humanidade. Enquanto o fetichismo instituiu a família, com base no apego, o politeísmo criou a pátria: todavia, desde o politeísmo até hoje, ela baseia-se em um *egoísmo nacional*, embora a grande extensão que os romanos deram-lhe tenha suscitado a idéia de Humanidade, permitindo que se produzisse a máxima de Terência, “*Homo sum: nihil humani a me alienum puto*”³³¹. Na Idade Média, a separação dos dois poderes, auxiliada pelo feudalismo e pelo cavaleirismo, permitiu que vários países politicamente independentes fossem ligados por uma fé comum, daí surgindo, para o Positivismo, o conceito de “ocidentalidade”: essa idéia é o último passo entre a pátria e a Humanidade.

É fácil ver que, ao considerar toda a espécie humana, o dogma da Humanidade é incompatível com a teologia e com a guerra; extintos estes, a idéia de Humanidade exige o espírito positivo e a atividade pacífica, organizados por meio da generalidade de pensamentos e da generosidade de sentimentos.

Comte nomeia os elementos temporais subjetivos e objetivo da Humanidade: o conjunto do futuro deve ser chamado de “Posteridade” e o presente, composto pela população objetiva da Humanidade, é o “Público”. Por fim, o passado constitui o principal objeto do culto, assumindo-se cada vez mais como a própria Humanidade: é a “Prioridade” (COMTE, 1899, p. 38-40).

O fundador do Positivismo, em seguida, faz algumas considerações sobre os vínculos entre os sentimentos, a inteligência e a arte; deles, o que nos interessa é a idéia de que, a fim de orientar a ação prática, a arte deve idealizar o futuro e o passado – o que, juntamente com a ciência, constitui em termos sociológicos e morais a “utopia”.

³³¹ “Sou homem e nada que é humano é alheio a mim”.

Além disso, Comte define com clareza o progresso para o período posterior à Idade Média: enquanto até então ele consistia no desenvolvimento das forças humanas, depois do século XIV ele consiste em reger essas forças já surgidas. A cultura do sentimento, sem misticismo, juntamente com o princípio da Humanidade permite que se consagre e discipline os poderes quaisquer, públicos e privados. É claro que aí é necessária a concepção da continuidade histórica, para que se possa conceber a idéia de Humanidade e possa-se regular as forças humanas.

Para *disciplinar* as forças quaisquer – no caso, a propriedade e a autoridade, mas também, como veremos depois, a individualidade – o Positivismo *consagra-as*: “Destinada a regular as forças quaisquer, a religião positiva vê-se primeiro obrigada a consolidá-las; mas ela não as consagra senão disciplinando-as, de modo a não deixar nenhum pretexto aos sofismas anárquicos” (COMTE, 1899, p. 45). A partir da filosofia da história, o Positivismo procura disciplinar a existência humana por meio da combinação do que Augusto Comte chama de “programas” romano e católico-feudal: por um lado, subordinar a vida privada à vida pública (Roma) e, por outro lado, em disciplinar a inteligência e a atividade pelo sentimento (Idade Média).

Em seguida, a preponderância da moral: ela indica o caráter orgânico da nova síntese, tornando a moral o resumo teórico e prático de todo o saber humano. Como a anarquia é intelectual e não prática, é necessário disciplinar moralmente a inteligência, ao submetê-la à moral. Em outros termos, a subordinação do egoísmo ao altruísmo e da especulação à ação. O resumo dessa disciplina é o seguinte: “Este estudo [do Grande Ser] consagra e disciplina todas as nossas especulações; a ordem moral repousa sobre a ordem social, que depende da ordem vital, como esta da ordem material, primeira base da verdadeira síntese, tanto prática como teórica, na qual todo progresso consiste em desenvolver a ordem” (COMTE, 1899, p. 49).

No que se refere à separação dos dois poderes, Comte afirma que só é possível disciplinar as forças humanas por meio de uma autoridade teórica que também subordine as vistas parciais à visão geral, ao mesmo tempo que concilie o concurso e a independência. Além disso, importa notar que tal separação só será possível quando as crenças sobrenaturais e as guerras estiverem extintas e substituídas pelo espírito positivo e

pela atividade pacífica.

Por fim, a dignidade da mulher: ela vincula-se às outras duas instituições: afinal, a preponderância da moral não seria possível se os homens (práticos e teóricos) não sofressem a influência afetiva da mulher, assim como a separação dos dois poderes também não ocorreria se os chefes não sofressem o conselho no interior das famílias. Essas valorizações reafirmam-se, ou confirmam-se, ao Comte afirmar que a mulher é a melhor personificação do Grande Ser, isto é, da própria Humanidade. Além disso, como já vimos, a importância das mulheres não é pequena, pois elas são o centro das famílias: como as famílias são disciplinadas por meio de sua subordinação à Humanidade pelo intermédio da pátria, o resultado é que as mulheres preparam os *cidadãos*.

Apresentadas essas sete instituições, o fundador do Positivismo retoma algumas perspectivas importantes sobre as vidas individual, familiar e coletiva, indicando suas várias inter-relações. Inicialmente, quanto mais desenvolvida, a Humanidade exerce sobre seus servidores uma influência cada vez maior em cada um de seus atributos: “[...] a Prioridade nos domina melhor, o homem depende mais do Público e estamos mais ligados à Posteridade” (COMTE, 1899, p. 58). A ação da Humanidade sobre cada um dos seres humanos permite algumas considerações sobre os “indivíduos”: por um lado, somos dominados por uma fatalidade modificável – o que combina as idéias do império das leis naturais com a de ação individual e coletiva –; por outro lado, a ação humana ocorre em última análise por meio dos indivíduos: embora seja sempre social, o Positivismo só pode disciplinar as individualidades por meio da consagração dessas individualidades; em outras palavras, para que se regule a ação de cada pessoa, é necessário que se reconheça a individualidade pessoal. A partir disso, a harmonia entre os seres humanos deve ser sempre *voluntária*, em que o amor produz a ordem e a liberdade, o progresso.

Nesse sistema, a educação verdadeira é afetiva, realizada pela mãe; mas os estudos enciclopédicos, sob a responsabilidade do sacerdote, não podem ser diminuídos, pois permitem apreender o conjunto das leis naturais, o que resulta nas convicções necessárias à consolidação dos sentimentos. Em virtude disso, esses estudos devem ser universais: para todas as classes e para os dois sexos (COMTE,

1899, p. 69); com isso, cada cidadão dispõe-se a sofrer a posterior influência *cívica* do sacerdócio.

O “fundamento geral do regime positivo” é a separação *permanente* entre o governo e o sacerdócio, isto é, entre os poderes Temporal e Espiritual. Embora haja sempre a possibilidade de o governo querer impor alguma doutrina, o perigo inverso não pode ser descartado: caso o poder Espiritual deseje o poder material, ele estabelecerá uma forma de teocracia ou, mais especificamente, uma pedantocracia; é para evitar essa alteração que o sacerdócio deve renunciar à riqueza e ao mando. A importância prática do sacerdócio, ao mesmo tempo, consiste em que ele deve estabelecer, sistematizar e regular a harmonia entre os patrícios e os plebeus, que é possível pelo cumprimento dos deveres mútuos: 1) o devotamento dos fortes aos fracos e 2) a veneração dos fracos pelos fortes. O devotamento dos fortes aos fracos é mais intenso no regime positivo, ao passo que a veneração dos fracos pelos fortes era característica dos períodos de desenvolvimento das forças humanas.

Por outro lado, a educação (moral e enciclopédica) deve constituir a opinião pública, que, para o fundador do Positivismo, não dispõe às sedições nem ao servilismo. As revoltas, por sua vez, são motivadas pelo orgulho e pela vaidade no seio da sociedade civil, de modo que tais instintos egoístas devem ser comprimidos e evitados: eles só não tendem a revoltas entre os chefes práticos e teóricos, entre os quais são necessários e regulados por meio de suas destinações sociais.

Na vida cívica – e, de modo mais amplo, social – o poder prático atua como providência material da Humanidade; é em sua atuação que se confirma que *as vontades humanas são necessárias para completarem-se as leis naturais*. Assim como em outros assuntos, o Positivismo disciplina o poder ao desenvolvê-lo. Uma consequência disso é que, nas questões sucessórias do mando, cada chefe deve poder escolher seu sucessor, sob a sanção do superior imediato; no caso do poder Temporal, a sanção é feita pela opinião pública. Para Comte, esse procedimento convém ao mando e à riqueza e evita os vícios revolucionários e retrógrados: “Não menos conveniente ao comando que à riqueza, esse modo dissipa ao mesmo tempo os vícios opostos da eleição revolucionária e da hereditariedade teocrática, combinando as garantias respectivas que elas ofereceram imperfeitamente” (COMTE,

1899, p. 77-78) (isto é, a sanção popular e a continuidade político-administrativa).

A ação do patriciado é fiscalizada pelo proletariado e pelo sacerdócio, o que equivale ao conjunto da sociedade civil. Especificamente, os proletários têm disponibilidade mental e moral, além de possuírem, devido à sua condição de classe, vistas gerais: “Vigias naturais de uma administração destinada sobretudo a lhes garantir a existência para assegurar o serviço deles, impele-os às vistas gerais, como o coração dispõe as mulheres e o espírito os sacerdotes, deixando aos patrícios a especialidade que deve distingui-los” (COMTE, 1899, p. 76-77). A fiscalização realizada pelo proletariado é seu título à glorificação social; dela derivam as qualidades subjetivas de cada proletário, que são independentes de e superam a subordinação objetiva (classista).

Nas relações materiais, o trabalho deve ser visto como gratuito, apresentando um caráter *indenizatório*, em que as funções desempenhadas não são pagas, pois elas não têm equivalentes materiais.

Para consagrar as pátrias, é necessário que o Positivismo mude o patriotismo, alterando o exemplo das sociedades antigas e passando a atividade guerreira para a pacífica e industrial. Conseqüência disso é que os estados devem diminuir de tamanho, passando a corresponder às extensões adequadas à percepção de um *destino comum* em cada pátria. Mas, além disso, importa realçar que o patriotismo antigo vinculava-se à conquista e à dominação dos outros povos, que, *submetidos à força*, concorriam para o mesmo fim: na sociocracia, o patriotismo deve buscar outros objetivos e a pátria deve deixar de ser a suprema aspiração, transferida essa condição para a Humanidade. Ainda assim, embora restrito e reorientado, o patriotismo deve permanecer, pois ele regula os sentimentos sociais, ao impedir a restrição doméstica e as divagações filantrópicas. Com isso, a luta, violenta, dos povos que buscam a supremacia deve ser substituída por uma rivalidade entre as cidades que concorrem para servir a Humanidade. Por fim, todas essas modificações pessoais, domésticas e cívicas devem desenvolver o civismo feminino, o que, de maneira bastante significativa, transformará as *pátrias* em *mátrias* (COMTE, 1899, p. 81).

Esse retrospecto, Comte fê-lo com o duplo objetivo de apresentar

o Positivismo para quem não o conhecia e de situar a sua doutrina face aos dois grupos opostos de que tratará em seguida, os retrógrados e os revolucionários. Como já vimos com certo detalhe os vários aspectos do Positivismo, passamos relativamente por alto pelas suas várias perspectivas; dessa forma, podemos tratar diretamente da sua avaliação com outras correntes.

Os conservadores empíricos procuram superar ao mesmo tempo os retrógrados e os revolucionários, mas têm maior afinidade pelos primeiros que pelos segundos; essa preferência é sistematizada pelo Positivismo. Tanto uns quanto outros apresentam comportamentos “viciosos”, mas no caso dos retrógrados isso é em menor grau, pois têm na memória as condições da ordem: de modo oposto, os revolucionários *representam apenas o progresso no que ele teve de destruidor* e têm, assim, uma representação totalmente errada sobre a natureza e o caráter da regeneração ocidental. Como nenhum problema pode ser proposto sem uma solução qualquer, o partido retrógrado tem uma atuação positiva imediata – aliás, dupla: no combate à anarquia e ao permitirem vislumbrar as condições da ordem social.

Como o partido retrógrado vincula-se aos pensadores de extração católica, no contexto francês de meados do século XIX o Positivismo poderia obter apoios e simpatias entre os retrógrados ao fazer plena justiça à Idade Média, isto é, ao considerá-la como uma fase necessária, em sua época progressista, para o desenvolvimento da Humanidade; aliás, o Positivismo é a única religião capaz de glorificar sem incoerência todas as etapas preliminares da Humanidade, ainda que essas justiça e gentileza não sejam retribuídas. O apoio dado pelos retrógrados é, ou seria, possível com a condição de que ele não fosse entravado por fanatismos que realçam os meios (a crença em deus) em vez dos fins (o melhoramento humano).

Para Comte, os retrógrados têm uma contribuição positiva, ao entreverem as condições da ordem: entretanto, é necessário perceber que essa concepção retrógrada da ordem é errada, por ser estreita tanto em termos abstratos quanto em termos concretos. Assim, convém perceber antes de mais nada que o progresso é o desenvolvimento da ordem, ou seja: *a ordem evolui*, a ordem muda; ao mesmo tempo, nenhuma retrogradação apresenta caráter orgânico. Em outras palavras, os retrógrados exigem a unidade moral e social mas não cumprem, porque

não entendem, as suas condições.

Quais são essas condições? A unidade deve ser tanto mental quanto social, para terminar a revolução que no Ocidente é mais espiritual que temporal. Assim, em termos intelectuais a ciência, a filosofia e a religião devem estar intimamente vinculadas: “Nada pode doravante dispensar a religião de assentar sobre a filosofia e esta sobre a ciência; como, em sentido inverso, nosso século [*i. e.*, o século XIX] rejeita a ciência incapaz de levar à filosofia e a filosofia que não pode se transformar em religião” (COMTE, 1899, p. 87).

Já em termos sociais, a solidariedade entre todos os povos é uma realidade cada vez mais clara, mas para isso há que existir uma universalidade doutrinária: esse aspecto os retrógrados não conseguem perceber e, daí, não conseguem aplicar. Ao mesmo tempo, a síntese filosófica tem que abarcar todos tempos e todos os lugares, de modo que a *continuidade* histórica é mais ampla e superior à solidariedade em um momento qualquer. Por fim, como a harmonia não é imóvel nem absoluta, ela nunca é totalmente realizada: “A verdadeira unidade não sendo nem imóvel nem absoluta, as fases quaisquer da evolução humana necessariamente tenderam cada vez mais para uma harmonia que nunca pode ser plenamente realizada” (COMTE, 1899, p. 88).

Todas essas considerações integram a noção de “ordem”, mas nenhuma delas integra as concepções dos retrógrados, que percebem o século XIX isolando-o do século XVIII, assim como concebem a Idade Média sem a filiar à Antiguidade: daí que, assim como os revolucionários, sem considerarem a totalidade histórica (ou seja, do passado), os retrógrados são incapazes de conceber o futuro e elaboram uma síntese parcial, local e temporária.

O fundador do Positivismo observa que, de uma perspectiva filosófica e social, a teologia é apenas uma transição entre o fetichismo e a teocracia, por um lado, e o Positivismo, por outro lado: se houvesse uma síntese eterna entre as formas provisórias, ela seria fetichista e não teológica. Além disso, a teologia progressista, católica e própria ao Ocidente, foi menos consistente que a teologia conservadora, que é a teocracia, que foi comum a todos os povos (exceção feita, é claro, aos fetichistas) e que é a única fase capaz de caracterizar plenamente a fase teológica. Inversamente, de todas as fases teológicas, a última, católica,

era a menos durável: o projeto dos retrógrados, assim, é impor à Humanidade a fase mais precária das teologias, isto é, dos regimes provisórios.

Cabe notar que, ao contrário das sínteses anteriores que sucumbiram pelo impulso das sínteses subseqüentes, o catolicismo entrou em declínio em virtude de suas contradições internas. Antes de mais nada, devido à sua incapacidade – comum a todas as teologias – para abarcar a vida coletiva; em seguida, ao considerar apenas os sentimentos, desprezando a atividade e a inteligência. Mas mesmo ao tratar dos sentimentos, o catolicismo falhou, pois seu pretense amor universal baseia-se em um egoísmo fortíssimo: o resultado dessas características é que o catolicismo regula (e mal) os sentimentos sem congrega e separa o homem da Humanidade; da mesma forma, a moral católica só comporta vagas declamações, que podem resultar tanto em servilismo quanto em sedição, ao promoverem a opressão dos pobres ou a subversão contra os ricos. Finalmente, quanto à separação dos dois poderes, ocorrida durante a Idade Média, ela revelou-se ilusória e o complicado dogma católico, que deveria instituir a separação entre os dois poderes, gerou repugnâncias insolúveis. Aliás, Augusto Comte nota que foi a cavalaria que realizou, de modo empírico, a conciliação entre o catolicismo e o feudalismo: em outras palavras, não foi devido nem ao dogma nem ao sacerdócio católicos que surgiu uma relativa unidade durante a Idade Média, mas, no fundo, foi *apesar* deles que isso ocorreu. Em suma: os retrógrados só dão a impressão de possuírem uma doutrina caso sejam comparados com os revolucionários.

Segundo o fundador do Positivismo, não há acordo entre os retrógrados sobre suas doutrinas nem a respeito do grau de decomposição de seu regime caído, o que se reflete em que se dividem em dois grupos, um político e outro religioso; os políticos – que são os que nos interessam –, por sua vez, subdividem-se em suas admirações pela aristocracia ou pela realeza: em qualquer caso, os sentimentos dos retrógrados, que ocorrem na forma de um saudosismo pela Idade Média, não têm correspondência em suas convicções intelectuais: afinal, embora afirmem as autoridades temporal (dos reis ou da aristocracia) e espiritual (do papa), eles adotam o comportamento revolucionário da liberdade absoluta de pensamento; além disso, eles freqüentemente renegam suas convicções para terem influência, ou seja, adotam a hipocrisia e o cinismo.

Considerando todos esses problemas e limitações, o que o partido retrógrado teria de positivo? Para Augusto Comte, trata-se do seguinte: em virtude do conjunto de suas tradições, os retrógrados mantêm, ao contrário dos revolucionários, as principais condições morais e políticas da ordem humana; as condições *morais* são estas: 1) separação dos dois poderes e 2) prevalência do sentimento sobre a inteligência e a atividade. Ora, a separação dos dois poderes só é possível com o Positivismo, pois ele institui e consagra o amor universal por meio da atividade pacífica e da fé demonstrável. Aliás, exatamente a fé demonstrável permite que o exame conduza à concordância.

Ao mesmo tempo, em termos políticos os retrógrados defendem a *teoria da legitimidade*, que consiste no seguinte: “[...] de um lado, em fazer respeitar sempre o poder em virtude de sua origem, independentemente de seu exercício; do outro lado, em transmitir a autoridade segundo o mesmo modo que a propriedade” (COMTE, 1899, p. 98). Para Comte, essas duas condições devem ser retomadas, de acordo com um sistema positivo. Há que se notar, para isso, que após a Revolução Francesa (e até meados do século XIX) as autoridades políticas eram precárias sem um longo exercício, mas como são precárias, não podem ter esse longo exercício; por outro lado, há uma conexão entre o “poder civil” (a riqueza) e a “força política” (o governo): se a transmissão de suas forças não se der da mesma forma, a harmonia social será insuficiente.

Os elementos da teoria da legitimidade não são realizáveis pela teologia, que não consegue nem mais consagrar nem disciplinar as forças sociais: para que isso ocorra, os chefes temporais, civis ou políticos, devem ser vistos como ministros necessários da Humanidade, ou seja, como realizadores de atividades socialmente necessárias e, portanto, merecedores de respeito e submetidos a deveres. Além disso, para que haja a consagração das forças, a continuidade seja respeitada na transmissão dos poderes.

Devido às suas lacunas políticas, sociais e intelectuais, a ação dos retrógrados é *passiva*, limitando-se a impedir ou controlar a anarquia – e isso apenas em casos secundários, em que a preocupação prática desempenha um papel maior que a doutrina pregada. Até mais do que passivo, o partido retrógrado está na *oposição*, pois deseja atuar em um

ambiente mais preocupado com o progresso que com a ordem e após ter sucessivamente perdido seu âmbito de atuação para os muçulmanos (durante a Idade Média) e para os protestantes (após a divisão da Europa com a Paz de Vestfália). Essa dupla condição de passivo e opositor só poderá modificar-se, e parcialmente, quando os retrógrados deixarem de lado suas aspirações a reverter a Revolução Francesa e, aceitando essa realidade, dispuserem-se a auxiliar *moralmente* o partido conservador. Nesse sentido, as mulheres – que apóiam o partido retrógrado – podem satisfazer suas aspirações morais e, de um ponto de vista prático, os aristocratas podem desempenhar um grande papel, desde que *transformem suas ambições políticas em influência moral e civil*:

“Ao mesmo tempo, o elemento aristocrático do partido retrógrado sentirá a aptidão espontânea da política positiva a reorganizar o patriciado, de modo a subjugar todas as tendências subversivas. *Sem aspirar ao governo*, os dignos aristocratas concorrerão para preparar a sociocracia secundando o instinto necessário da continuidade, que eles devem especialmente representar até que os costumes ocidentais estejam regenerados. *Por um criterioso emprego de suas riquezas, eles podem facilitar profundamente a extinção espontânea de uma burguesia perturbadora e o advento normal dos verdadeiros patricios, sobretudo na agricultura*” (COMTE, 1899, p. 103; sem grifos no original).

O fundador do Positivismo observa que, a fim de dissipar as prevenções contra a aproximação dos retrógrados em relação aos conservadores, deve-se proclamar impossível o domínio dos retrógrados, mediante uma garantia decisiva: o fim do caráter oficial do teologismo, tanto no interior – em termos de sistema de ensino – quanto no exterior – no que se refere às missões evangélicas.

O conjunto dessas observações resulta em que a situação atual do Ocidente não é mais compatível com a preponderância política dos retrógrados, de sorte que eles devem com dignidade sair da vida política, desenvolvendo um apoio civil para os conservadores. Esse apoio deve

ser um “sistema de contemplamento” (*systeme de ménagement*)³³² (cf. COMTE, 1899, p. 107).

Esse sistema de contemplamento consiste em transformar a hipocrisia oficial – existente tanto na França quanto em outros países, especialmente na Inglaterra – em uma *tutela* para com os teológicos. Essa tutela consiste em apoiar as várias fés teológicas enquanto perdurar a transição religiosa, isto é, a transição que vai da teologia para o Positivismo, com o intuito de manter um quadro geral de valores na sociedade e também de honrar a importância histórica que tais crenças tiveram. Ainda assim, há que se perceber que o sistema de contemplamento é provisório, não permanente, e que deve encerrar-se tão logo o Positivismo – em outras palavras, a perspectiva humana, relativa, positiva e pacífica – prevaleça. O objetivo desse sistema, portanto, é social e visa a preservar, enquanto for necessário, um substrato de valores para os seres humanos.

Além dos católicos, o sistema de contemplamento considera os protestantismos, os deísmos e os ateísmos, que consistem em progressivas desestruturações do culto, do dogma e do regime prevaletentes na Idade Média, correspondentes ao desenvolvimento contínuo da anarquia moderna³³³.

Além do sistema de contemplamento, os conservadores devem estabelecer com os retrógrados uma *aliança religiosa*. Essa aliança servirá para desenvolver a disciplina moral, que, de modo específico, é necessária para subordinar a política à moral e a atividade material à cultura dos sentimentos altruístas. É claro que essa aliança somente será, ou seria, possível desde que os fins (morais) sejam percebidos como superiores aos meios (teológicos, no caso); ao mesmo tempo, somente o

³³² Conforme indicamos anteriormente, a tradução que Miguel Lemos fez é a que adotamos – “sistema de contemplamento”. Todavia, Ângelo Torres (2005) propôs uma outra, “sistema de gratidão”: considerando que ambas são, ou devem ser, equivalentes, indicamo-las para efeitos de comparação e para que se percebam as possibilidades semânticas da expressão em francês.

³³³ Assim como fez extensas e severas críticas ao catolicismo, Comte desenvolve em várias páginas (COMTE, 1899, p. 108-113) comentários negativos sobre o protestantismo, o deísmo e o ateísmo: de modo geral, essas correntes criticaram o catolicismo, avançando rumo à emancipação da teologia, mas sem se preocupar com a coerência religiosa, fazendo uma seleção arbitrária da emancipação realizada e desenvolvendo os pendores egoístas e individualistas do ser humano.

Positivismo – em virtude de seu relativismo, de sua realidade e de sua simpatia – pode unir as várias fês, de modo que essa aliança deve ocorrer sob a coordenação da Religião da Humanidade. Com caráter ecumênico, para Comte ela deve incluir os muçulmanos e lançar mão dos recursos organizacionais dos jesuítas, sendo que, para os três monoteísmos, o culto da Virgem anuncia o da Humanidade, de modo que há uma transição intelectual e moral possível.

O resultado da incorporação moral dos retrógrados aos conservadores, consubstanciada no sistema de contemplamento e na aliança religiosa, é que eles poderão colaborar na regeneração humana, que consiste em disciplinar todas as forças humanas.

Com isso, Augusto Comte passa a tratar das relações entre os conservadores e os revolucionários. A primeira observação é que há um círculo vicioso entre os revolucionários e os retrógrados, em que eles alimentam-se mutuamente: a possibilidade de anarquia suscita a ação dos retrógrados, o que faz que os revolucionários retomem as suas posições e assim sucessivamente; como as respectivas doutrinas são exaustas, servem somente para uma anular a outra. Por outro lado, a anarquia e a retrogradação só deixarão de existir simultaneamente, de sorte que é imprescindível que os conservadores deixem de manter esse antagonismo e submetam as duas tendências opostas ao mesmo tempo.

Apesar disso, a permanência do antagonismo é principalmente responsabilidade dos revolucionários: afinal de contas, os retrógrados têm uma postura passiva, isto é, resistem sem dirigir, ao passo que os revolucionários têm o impulso prático – em direção ao progresso – e sua orientação errada é que dá azo aos retrógrados (COMTE, 1899, p. 123-124).

As críticas que o fundador do Positivismo faz ao partido revolucionário são várias, pesadas e apresentam mesmo um elemento de censura: afinal de contas, sendo os representantes do progresso, a regeneração deveria sair do campo deles; mas, em vez de aceitarem a nova doutrina, regeneradora, eles mantiveram a metafísica destruidora velha e ultrapassada do século XVIII. Mais que ser desconsiderado pelos revolucionários, o Positivismo é *combatido* por eles, por ser contrário à metafísica: “Não obstante, a única doutrina que torna impossível toda retrogradação encontrou logo seus principais óbices

entre os defensores do progresso, porque ela extingue também a metafísica subversiva que ainda os preocupa” (COMTE, 1899, p. 125). Ora, isso ocorre porque os revolucionários representam os instintos para o progresso de uma forma inferior à que os retrógrados representam os instintos da ordem: enquanto estes procuram construir, ainda que de modo vicioso, aqueles insistem na demolição filosófica e social; os retrógrados aceitam reformas, desde que não sejam bruscas, ao passo que os revolucionários querem reformas radicais, desde que sejam imediatas.

Os retrógrados não precisam propriamente de uma doutrina geral, seja porque eles baseiam-se em suas tradições políticas, morais e sociais, seja porque têm uma ação mais passiva que ativa. Ao contrário deles, os revolucionários precisam 1) de uma doutrina geral que lhes indique o quadro do futuro – as “utopias”, que Augusto Comte chama de “quimeras” – e 2) de doutores que a desenvolva. A partir disso, o grupo dos revolucionários divide-se em dois: os doutores metafísicos, que são os chefes do partido, e a massa revolucionária. A *culpa* da paralisia do partido do progresso é dos doutores, que desenvolvem teorias viciadas: as massas revolucionárias só têm culpa de seguirem seus chefes perniciosos.

Dito isso, o fundador do Positivismo considera que a Idade Média legou à modernidade dois problemas sociais inseparáveis: 1) a incorporação do proletariado e 2) substituir a teologia pela fé demonstrável. A incorporação do proletariado exige uma atividade pacífica, que só pode ser regularizada nas relações entre patrões e empresários pela fé demonstrável: “Porquanto, a principal instituição da sociedade moderna estava assim subordinada à mais profunda das revoluções mentais da humanidade” (COMTE, 1899, p. 126-127).

Embora intimamente vinculados, a conexão entre os dois problemas foi dissimulada pela urgência do primeiro problema e pela lerdeza da solução do segundo; ao mesmo tempo, a lentidão da renovação intelectual resultou nos letrados, que ganharam prestígio social e político nas querelas teológicas medievais. Os problemas sociais resultantes da vitória política da metafísica mostraram como os letrados são socialmente ineficazes, mas, ainda assim, eles têm a confiança do proletariado, obtendo dessa maneira o poder Temporal.

A ação desses doutores, atualmente, é em tudo viciada: procuram manter um ascendente que só era legítimo até o advento do Positivismo (na prática, até a Revolução Francesa); não conhecem nem querem conhecer as condições enciclopédicas da espiritualidade positiva; insistem em manter a metafísica negativa como base da sociedade; afastam o proletariado do Positivismo. Aliás, a busca do apoio popular é apenas para a manutenção do poder político, *contra* a separação dos dois poderes: “Mais incapazes de se apegarem ao novo sacerdócio [*i. e.*, positivista] do que ao antigo [*i. e.*, católico], os letrados querem perpetuar uma confusão que é o único meio que permite sua preponderância, em vez de dedicarem seus talentos secundários a propagar o impulso regenerador, como seus predecessores do último século [século XVIII]” (COMTE, 1899, p. 128-129).

Em virtude de todas essas características, os revolucionários são os mais atrasados e, portanto, os mais perturbadores. Quais os elementos que os indicam como sendo atrasados? Característicos dos letrados, os seguintes elementos têm a participação acessória dos proletários: insistem, até mais que os retrógrados, em manter a teologia como base da sociedade, agravando os defeitos do cristianismo; desse modo, insistem no egoísmo cristão e na negação do altruísmo inato, o que resulta em que rejeitem a busca da regeneração, ao mesmo tempo que erigem em tipo ideal a escola de Rousseau, que era a mais viciosa do século XVIII.

Além disso, *todas* as classes atuais, incluindo os retrógrados, aceitam o dogma revolucionário fundamental, que é o da liberdade absoluta de consciência. Na verdade, enquanto os retrógrados aceitam esse dogma na prática, embora rejeitem-no na teoria, os letrados (e por extensão os proletários) erigem-no em princípio fundamental.

Mas, ainda assim, os proletários aceitam-no porque confundem a “digna fraternidade” com uma “igualdade mentirosa e degradante”. Essa confusão entre igualdade e fraternidade não é isenta de máculas nem é totalmente casual; ela é mantida porque lisonjeia o orgulho e a vaidade: mesmo assim, há que se considerar que os proletários são passíveis de correção desse vício, mas não os letrados. É nessa diferença entre proletários e doutores que os conservadores devem basear sua conduta a respeito dos revolucionários.

Os proletários podem simpatizar amplamente com o Positivismo devido à comunidade de hábitos e de destinos entre eles e os doutores positivistas – que, como vimos anteriormente, devem renunciar ao poder e à riqueza como condição para agirem. Já a educação dos letrados é a mesma que a dos teológicos, o que motiva Augusto Comte a chamá-los de “rebentões degenerados”. Por outro lado, há uma certa virtude filosófica nos retrógrados, pois respeitam naturalmente toda tradição e tendem assim ao relativismo: mas o absolutismo filosófico é um traço distintivo dos chefes metafísicos da democracia.

O partido revolucionário busca o progresso: é necessário entender, então, o que é o progresso e sobre quais bases ele é possível. Indica o fundador do Positivismo que todo aperfeiçoamento exige a conservação prévia, do mesmo modo que cada mínimo progresso sempre se funda sobre a ordem correspondente. A educação enciclopédica, como percebem os proletários, indica que, assim como os fenômenos naturais, os humanos também são regidos por leis, em um *fatalismo relativo*, que se opõe ao *fatalismo absoluto* teológico-metafísico.

A referência aos proletários não é gratuita; as condições gerais de sua existência, que tende a ser generosa e generalista, torna-os mais predispostos a apreciar o Grande Ser, bem como a “trindade positiva” – as já vistas Prioridade, Posteridade e Público. Examinando essa trindade, o proletariado pode afastar-se da “demagogia democrática” e da soberania popular: o Público submete-se aos dois extremos subjetivos (a Prioridade e a Posteridade), que são a base e o objetivo de sua ação, de modo que, para Comte, basta a concepção de “Público” para superar a “soberania popular”. Mais do que isso: a trindade positiva evidencia que a insurreição dos vivos contra os mortos é incompatível com a preparação do futuro que supõe o passado – o que, de acordo com Augusto Comte, é perceptível para o proletariado, mas não para os letrados. Diga-se de passagem, indício do absolutismo filosófico dos letrados é sua prática de chamar a Humanidade de “entidade” (metafísica).

Como se vê, o fundador do Positivismo percebe o proletariado com bons olhos, ao contrário do que ocorre com os letrados. Essa avaliação favorável continua, pois, para Comte, a homogeneidade social do proletariado superava (em 1855) as suas diversidades nacionais, de

modo ser possível falar-se de uma categoria social geral chamada “proletariado”; essa classe social pode acolher o *espírito* positivo pela inteligência e a *moral* positiva pelo coração. Tanto um quanto a outra são necessários para a regeneração, que consiste em regular as forças humanas: aceitando que há um vínculo obrigatório entre disciplinar e consagrar, os proletários são não apenas os mais dispostos para a regeneração humana quanto são os mais interessados em que ela ocorra, em que haja a regulação das forças, pois são os que mais sofrem com o seu mau emprego. Para Comte, o vínculo entre disciplina e consagração é repudiado apenas pelos letrados, não pelos proletários.

Já vimos, assim como ainda veremos, em diversos momentos desta pesquisa os elementos da regeneração social no que se refere ao proletariado, mas vale a pena retomá-las aqui. O desenvolvimento da família proletária baseia-se na submissão e em uma digna irresponsabilidade; essas duas condições devem ser satisfeitas pelos empresários, sob a orientação do Positivismo, como a “melhor base da ordem pública”, pois farão os proletários respeitarem as concentrações de riqueza e de poder. Com isso, o proletariado desenvolve o apego e a veneração, ao passo que o devotamento cabe mais aos patrícios, devido às suas grandes forças.

Assegurada sua existência material, o proletariado colabora com o sacerdócio positivo na constituição da opinião pública. Uma primeira e permanente ação da opinião pública é a afirmação de que a violência é sempre contrária a um regime pacífico e que as divergências sérias devem ser manifestadas materialmente pela recusa de colaboração. A ação pacífica permite a calma política, que, por sua vez, é necessária para 1) evitar retrogradações e 2) ocorrer o progresso.

Outra ação desenvolvida pelo sacerdócio com o auxílio do proletariado é a avaliação do mérito subjetivo pessoal, em que os indivíduos são avaliados em função de seus méritos considerando as posições sociais que ocupam. Essa classificação corresponde ao objetivo geral da reorganização espiritual, respeitado o classamento objetivo, além de permitir o melhoramento da harmonia universal por meio de um contraste contínuo entre a objetividade prática e a subjetividade moral³³⁴.

³³⁴ Adverte Comte que essas avaliações são de responsabilidade *exclusiva* do sacerdócio: caso

Esses são os meios apontados por Augusto Comte para a regeneração do proletariado: o fim dos letrados e de sua influência, em contraposição, é mais difícil. Em virtude disso, o Positivismo deve preocupar-se em constituir a opinião pública, regenerar os estadistas, obter a confiança do proletariado e acabar com a influência dos letrados:

“Porquanto, o Positivismo, posto que deva obter finalmente o ascendente político, não pode a princípio aspirar senão ao predomínio filosófico, até que o sacerdócio da Humanidade possa ter preparado suficientemente a opinião pública e regenerado os estadistas. Durante esse preâmbulo decisivo, todos os verdadeiros servidores do Grande Ser, tanto práticos como teóricos, conservando-se cuidadosamente afastados de todo domínio temporal, deverão obter com mais facilidade do proletariado uma confiança espiritual que ele há de recusar cada vez mais à ambição dos letrados” (COMTE, 1899, p. 139-140).

Os conservadores, por sua vez, devem continuar a governar, mantendo uma política que, de caráter provisório, consiste no seguinte: 1) manter com energia a ordem material; 2) secundar com prudência o desenvolvimento industrial; 3) o que é mais importante e também mais descurado até agora: *“respeitar escrupulosamente o movimento intelectual, por mais desregrado que ele se torne”* (COMTE, 1899, p. 140-141; sem grifos no original).

Essas medidas caracterizam a busca da conciliação da ordem com o progresso e não é difícil perceber que elas sumariam-se na separação dos dois poderes – de que os únicos adversários reais da separação do mando e do conselho, para Comte, são os letrados.

Elas consagram a liberdade de pensamento e de expressão: cremos que a opinião de Comte a respeito está clara, mas vale a pena citar mais uma vez: “Nada justifica o poder Temporal de comprimir a

os proletários realizassem-nas oficialmente, elas tornar-se-iam subversivas (COMTE, 1899, p. 139).

liberdade de exposição e mesmo de discussão” (COMTE, 1899, p. 141). Desse modo, todas as idéias podem manifestar-se sem medo de repressão, exceto no que se refere às perturbações sociais e práticas que tais idéias causarem; a única restrição é o impedimento do anonimato, a fim de que cada um assuma a responsabilidade pelo que pensa e diz. Como vimos anteriormente, as liberdades de pensamento e de expressão são ao mesmo tempo um meio e um fim. Por um lado, elas tiram dos revolucionários o mérito da perseguição e deixam claro que os fundamentos da sociedade são passíveis de explicação e de justificação positiva, não temendo exame algum; por outro lado, a disciplina espiritual exige a liberdade para constituir-se. Além disso, uma outra consequência da separação entre os dois poderes, também já vista, é o fim dos orçamentos teóricos (teológicos, metafísicos e científicos).

Da mesma forma, há que se modificar o instituto do voto, que é a consagração final da moléstia ocidental e, portanto, deve sempre que possível ser restringido, em virtude de seu caráter subversivo. As mudanças do sufrágio são 1) o voto público, com inteira publicidade e 2) a livre delegação de cada voto: essas duas medidas permitirão a moralidade e a concentração dos votos.

O que apresentamos até agora consiste em uma avaliação geral dos revolucionários, com algumas medidas concretas para a transição final. Assim como Augusto Comte propôs antes um “sistema de contemplamento” em relação aos retrógrados, propõe agora um “sistema de depuração” para os revolucionários. Para isso, ele considera que há, em termos gerais, duas grandes escolas modernas: 1) uma pela liberdade e 2) outra pela igualdade, ambas mutuamente excludentes, mas cuja incompatibilidade foi ocultada durante o processo destruidor moderno, entre a Idade Média e a Revolução Francesa.

A oposição entre essas escolas é clara e não deixa margem a dúvidas: a igualdade exige a opressão, ao passo que a liberdade desenvolve a desigualdade: “Mas, quando foi preciso construir, a crise central [a Revolução Francesa] fez sentir em breve que o nivelamento exige a compressão permanente das superioridades quaisquer, ao passo que o livre surto desenvolve a desigualdade” (COMTE, 1899, p. 146). Entre elas, o Positivismo perfilha-se com a liberdade, repelindo os “niveladores”. É interessante notar que, para Comte, os libertários só são anárquicos, isto é, só rejeitam qualquer disciplina quando tomam os

meios pelos fins, ou seja, quando consideram que um conceito puramente abstrato de liberdade é o valor último e absoluto, em vez de perceberem na liberdade o meio para obterem voluntariamente uma disciplina relativa e humana; além disso, ou como consequência disso, as buscas por liberdade tendem a deixar de ser puramente revolucionárias, o que dispõe a separar os poderes. Mas, ao contrário dos libertários, os niveladores são *sempre* indisciplináveis e, de um ponto de vista moral e intelectual, o desejo de nivelar indica inferioridade de coração e de espírito. Dito isso, *repelir os niveladores é a depuração que constitui a única mudança possível no partido revolucionário*, de modo a fazê-lo concorrer para a regeneração ocidental.

Em seguida, Comte estabelece uma série de contraposições entre os niveladores, ou igualitaristas, e os libertários; essas contraposições têm paralelos sociais com os letrados e o proletariado. Assim, em primeiro lugar, os proletários preferem a liberdade, ao passo que os letrados preferem a igualdade:

“Essa cisão [entre libertários e niveladores] parece essencialmente equivalente à motivada acima, entre os letrados e os proletários, em cujo seio se acham agora os chefes e os membros da democracia ocidental. Com efeito, os primeiros pregam sobretudo a igualdade, ao passo que os segundos preferem espontaneamente a liberdade, segundo as tendências respectivas para o domínio ou o melhoramento” (COMTE, 1899, p. 147).

Todavia, essas duas contraposições não são absolutas, pois quando oprimidos os letrados afirmam a liberdade e, inversamente, quando esperam obter o poder, os proletários afirmam a igualdade.

Uma outra divisão possível no partido revolucionário é a que separa “duas aberrações”: o individualismo e o comunismo³³⁵. Cada

³³⁵ Veremos na sequência que o “comunismo” a que Augusto Comte refere-se não é o mesmo que aquele que, após a Revolução Russa, costumou-se chamar de “comunismo”, pois a referência comtiana, no presente caso, não é a Marx, mas aos chamados “socialistas utópicos” (Owen, Fourier, Saint-Simon, Proudhon etc.). Entretanto, feita essa observação estritamente histórica, será fácil perceber que muitos, quando não a quase totalidade, dos comentários de Augusto Comte sobre os comunistas bem ou mal pode ser aplicada aos marxistas. No próximo

uma delas põe em questão um dos elementos do princípio de Aristóteles, exagerando o outro: enquanto o individualismo exagera a independência, rejeitando *in extremis* o concurso, o comunismo adota a postura inversa. Comte reconhece que tal conciliação não é fácil, já que no Ocidente ela ocorreu apenas na última fase da Idade Média (nos séculos XI a XIII) e, durante a revolução moderna, o concurso e a independência divergiram cada vez mais, com a preponderância da independência (ao contrário do que ocorria na Antiguidade). Ora, os revolucionários tendem mais para o comunismo, mas ainda assim o comunismo e o individualismo podem aliar-se contra os conservadores, de modo que, assim como em relação à disputa entre retrógrados e revolucionários, o comunismo e o individualismo só cessarão quando o Positivismo extingui-los *simultaneamente*, ao conciliar o concurso com a independência.

Os letrados são mais individualistas que comunistas, embora possam servir aos dois lados; os proletários, por seu turno, tendem mais ao comunismo, exceto quando, no ambiente rural, têm a perspectiva de posse dos bens. É possível determinar uma diferença sociológica entre os individualistas e os comunistas, especialmente no seio do proletariado: os primeiros são trabalhadores rurais, enquanto os outros são urbanos; os individualistas tendem para a dispersão das riquezas, ao passo que os comunistas tendem para a sua concentração absoluta (COMTE, 1899, p. 149-150). O quadro abaixo sumaria essas indicações.

QUADRO 20 – DIFERENÇAS ENTRE OS PROLETÁRIOS: INDIVIDUALISTAS *VERSUS* COMUNISTAS

DOGMA	LOCALIZAÇÃO	ATITUDE FACE À RIQUEZA
Comunista	Urbanos	Concentração absoluta
Individualista	Rurais	Dispersão

FONTE: o autor, a partir de Comte (1899, p. 149-150).

Entre os dois grupos proletários, o fundador do Positivismo vê maior facilidade de obter o apoio dos comunistas que dos individualistas, pois o comunismo pode indicar uma tendência orgânica entre os revolucionários proletários: ele consiste em um *desregramento*

capítulo, ao tratarmos de aspectos da organização e do disciplinamento do capital, teremos a ocasião para apresentar algumas outras perspectivas de Comte sobre o “comunismo”.

do *altruismo*, ao passo que o individualismo consagra a *preponderância do egoísmo*. Desse modo, o comunismo é mais disciplinável, porque mais acessível ao Positivismo, que o individualismo: enquanto, por um lado, o Positivismo fará ver aos comunistas que a solidariedade é insuficiente, até contraditória, se não for completada e subordinada à continuidade, por outro lado os individualistas subordinam sempre o presente ao passado e ao futuro, assim como consagram o procedimento revolucionário de disputar o poder sem o regular, exceto por meio de restrições anárquicas.

Continuando as distinções, para Comte os comunistas tendem a sacrificar a liberdade em benefício do nivelamento, mas podem renunciar a esse projeto quando perceberem que a solução de seus problemas é moral e não política, exigindo a liberdade e não a igualdade. Os individualistas, todavia, são *sempre* igualitários e buscam o isolamento: “[...] as paixões e os preconceitos peculiares aos individualistas os levam sobretudo a nivelar, posto que eles queiram conseguir a independência tendo em vista o isolamento” (COMTE, 1899, p. 151)³³⁶.

Uma outra divisão é necessária para aplicar-se o “sistema de depuração” ao partido revolucionário, desta feita entre os *parlamentares* e os *ditatoriais*. Enquanto os parlamentares perpetuam a fase protestante do espírito do progresso, os ditatoriais representam a parcela católica desse instinto, a única regenerável, de modo que a ditadura é mais adaptada à regeneração; a ditadura é pela separação dos dois poderes, ao ressaltar a incompetência teórica do poder Temporal, ao passo que o parlamento confunde os dois poderes.

As várias oposições são sumariadas da seguintes forma:

³³⁶ Os comentários de Augusto Comte sobre os “individualistas”, como vemos, referem-se principalmente ao proletariado rural, mas não seria difícil, nem mesmo descabido, alterar a base social desse sentimento para a burguesia urbana ou, de modo mais geral, para o chamado “liberalismo” contemporâneo (*à la* Hayek ou *à la* Friedman, por exemplo), especialmente de países como a Inglaterra e dos Estados Unidos. De qualquer forma, se pensarmos em um dos principais acontecimentos políticos do século XX – a Guerra Fria – como sendo uma oposição entre o comunismo (soviético) e o individualismo liberal (anglossaxão), é fácil perceber que a idéia de Comte é uma útil chave interpretativa, percebendo esse conflito bipolar como a disputa entre as duas aberrações opostas da sociabilidade moderna, ambas carentes de regulação social e moral.

“Ainda que esta distinção difira das precedentes, os individualistas e os letrados preferem o regime parlamentar, que favorece o isolamento e a ambição; ao passo que os comunistas e os proletários adotam a ditadura como mais adaptada à renovação. Este novo contraste assemelha-se mais ao principal, porque os puros niveladores aspiram ao reinado das assembléias, ao passo que os liberais³³⁷ tendem para o estado ditatorial; o conjunto da revolução ocidental confirma esta apreciação. Contudo, as duas distinções não coincidem; porquanto a paixão da igualdade pode impelir ao emprego da ditadura e o instinto da liberdade dispor para o regime parlamentar, conquanto essas inversões devam ser excepcionais e passageiras” (COMTE, 1899, p. 152-153).

Em suma, é necessário fazer prevalecer a distinção entre os libertários e os igualitários, sem desprezar as outras distinções. O quadro abaixo sumaria essas várias tendências e relações.

QUADRO 21 – RESUMO DAS *TENDÊNCIAS* DO PARTIDO REVOLUCIONÁRIO

GRUPO SOCIAL	POSIÇÃO	ASPIRAÇÃO	ASSOCIAÇÃO	CONCENTRAÇÃO DO PODER
Proletariado Letrados	Seguidores Chefes	Liberdade Igualdade	Comunistas Individualistas	Ditadura Parlamento

FONTE: o autor, a partir de Comte (1899, p. 152-153).

Mais uma vez: assim como para os retrógrados Augusto Comte propôs uma aliança religiosa, para os revolucionários ele propõe uma aliança política. Essa diferença entre os tipos de aliança deve-se aos “ativismos” sociais de cada um dos partidos: como os retrógrados são *passivos*, só podem realizar uma aliança *religiosa*; como os revolucionários são os “representantes espontâneos do programa

³³⁷ Embora o contexto torne mais ou menos evidente o sentido dessa palavra, convém ressaltar, a fim de não deixar dúvidas: “liberal”, nesse trecho, não se refere aos defensores do individualismo e das restrições à ação do Estado ou da coletividade, mas, bem ao contrário, são os adeptos da liberdade em contraposição aos igualitaristas. Na verdade, bem vistas as coisas, o esquema de Comte modifica as relações teóricas cristalizadas desde pelo menos o fim do século XIX, ao associar os parlamentaristas aos igualitaristas e os “ditatoriais” aos libertários.

ocidental”, isto é, são ativos, ele comportam uma aliança *política*. Desse modo, o sistema de depuração, apresentado acima, indica quais as possíveis alianças políticas que os conservadores podem, ou devem, fazer com os revolucionários: com os proletários comunistas, liberais e ditatoriais.

A aliança política tem uma importância tanto política quanto intelectual e até moral: de um lado, o absolutismo mantém conexões com o egoísmo e o relativismo liga-se ao altruísmo; de outro lado, a inteligência precisa mais que a riqueza de ser lembrada do serviço à Humanidade; finalmente, há uma relação entre as tendências sintéticas e as disposições simpáticas. Assim, a aliança com os revolucionários fará cessarem as resistências das dispersões teóricas ao espírito de conjunto. Ao contrário, todos os revolucionários que não são comunistas (ou, por outra: os revolucionários letrados, individualistas e niveladores) preconizam especializações dispersivas.

De modo mais específico, os conservadores devem contar com os comunistas e não com os católicos para sobrepujar as resistências da “burguesia egoísta e frívola” (COMTE, 1899, p. 157). Aliás, a burguesia constitui um sério problema social, ao estimular o mau espírito revolucionário (apesar das aparências que o creditam ao proletariado) e a inveja entre os que não são ricos; mesmo o igualitarismo é defendido e propalado pela burguesia, pois a maior oposição à concentração da riqueza e do poder vem daqueles que não podem virar patrícios mas que, ao mesmo tempo, não querem ser proletários. Esses problemas só serão solucionados quando a regeneração, com o apoio do proletariado aos conservadores, extinguir a burguesia, dividida entre o patriciado (uma parte pequena) e o proletariado (a maior parte).

Associada à aliança política está a universalidade da educação: ela desenvolve as *dignas desigualdades* e secunda os méritos individuais em todas as classes, mas *não* desenvolve ou estimula a igualdade.

O resumo das possibilidades políticas do Positivismo com os revolucionários é que, embora eles mantenham a anarquia, são necessários à renovação. A despeito disso, é possível estabelecer uma política que, *guiada pelo Positivismo*, concilie tendências opostas com vistas à regeneração social: ordem e progresso, retrógrados e

revolucionários. Essa aliança constituirá uma elite mínima, organizada em um partido *construidor*.

Depois de definir a noção básica do que entende pela palavra “conservador”; de apresentar o programa de um partido conservador e de examinar como é que as tendências opostas dos retrógrados e dos revolucionários podem conciliar-se em benefício de um partido construidor, Augusto Comte passa a tratar enfim do conjunto de medidas específicas desse partido.

As duas questões básicas são, por um lado, a possibilidade de 1) fazer mudanças sociais profundas 2) sem que se recaia em um imediatismo ilusório – o que “[...] constitui a fonte direta das perturbações ocidentais” (COMTE, 1899, p. 161) – e, por outro lado, ter uma concepção geral do futuro deduzida do conjunto do passado a fim de orientar as mudanças sociais. Há, dessa maneira, condições intelectuais e sociais conexas, em que é possível realizar reformas imediatas para satisfazer os revolucionários e preparar as reformas radicais para acalmar os retrógrados.

Essas várias reformas podem ser organizadas em duas etapas na transição orgânica final: 1ª) empírica e preparatória e 2ª) sistemática e definitiva; a diferença entre cada uma dessas etapas está em se a ditadura segue o impulso da nova síntese (etapa 1) ou se é convertida ao Positivismo (etapa 2) – o que, aliás, está de acordo com o que apresentamos na seção anterior, com a diferença de que, no *Apelo aos conservadores*, Comte tem em vista apenas as duas fases ditatoriais, desconsiderando neste momento a terceira e última fase, caracterizada pelo triumvirato.

Durante a primeira fase, os positivistas devem manter-se afastados do poder, dedicando-se à difusão de sua crença e à preparação do ambiente social e político adequado à regeneração final, o que indica já a separação normal dos dois poderes, ao exercerem uma influência política sem ambição temporal; ao mesmo tempo, devem desenvolver a veneração sincera – isto é, o respeito – por todo poder, da riqueza ou do mando, em nome da Humanidade. Da mesma forma, *provisoriamente*, a riqueza e o mando devem permanecer separados, mas eles devem reunir-se no estado normal, assim como estavam unidos na teocracia. Para Comte, a separação entre a riqueza e o mando – ou, em outras

palavras, o poder política tendo uma base social diferente da base social do poder econômico – é um sintoma da decomposição social.

Na segunda fase, os governantes, já positivistas, serão geralmente proletários – e isso porque os proletários são os únicos a reunir todas as exigências morais e mentais requeridas pela posição de mando: os ricos só poderão assumir novamente o poder quando estiverem suficientemente regenerados. Assim, embora a divisão entre riqueza e mando seja subversiva, no Positivismo a sua extensão provisória não o será, pois terá um papel regenerador: “Transferindo a alguns proletários um império excepcional [*i. e.*, o poder Temporal], os positivistas darão por objetivo a esse império o fazer gradualmente surgir o verdadeiro patriciado, certo de antemão da veneração plebéia, em virtude dos costumes introduzidos no início da transição orgânica” (COMTE, 1899, p. 167).

Como já vimos, a ditadura deve ser temporal e não espiritual: é o princípio da separação entre os dois poderes. Além disso, deve ser unipessoal até que os costumes sejam suficientemente regenerados para que se instale o triumvirato: do contrário, se não houver uma doutrina unindo e irmanando os triúmviros, suas diferenças e discordâncias impedirão a realização de suas responsabilidades. Essas características da ditadura – 1) temporal, 2) republicana e 3) monocrática – garantem que ela seja progressista e que não seja retrógrada.

Os republicanos muitas vezes percebem que os revolucionários impedem o progresso; os conservadores, por seu turno, percebem que os monarquistas impedem a ordem com a retrogradação. Ora, no que se refere às palavras “republicano” e “conservador”, embora elas não sejam termos por si sós compatíveis entre si, importa ao Positivismo conciliá-las de modo a unir a ordem ao progresso, evitando a anarquia e a retrogradação. Separados, esses termos são insuficientes e perigosos, com “preocupações demasiado exclusivas e aspirações demasiado vagas” (COMTE, 1899, p. 169): a sua combinação, realizada pelo Positivismo, deve corrigir os vícios de cada um: “Até que o Positivismo prevaleça, ninguém pode ser verdadeiramente republicano sem tornar-se conservador, nem ficar verdadeiramente conservador sem tornar-se republicano” (COMTE, 1899, p. 169). Essa união libertará o Ocidente dos demagogos e dos retrógrados: “Eis aí como a união dos conservadores republicanos com os republicanos conservadores deve em

breve libertar o Ocidente de uma fatal alternativa entre o jugo dos demagogos retrógrados e o dos retrógrados demagogos” (COMTE, 1899, p. 172).

A palavra que unifica os termos “conservador” e “republicano”, representando a conciliação da ordem com o progresso, é “construtor”. Esse partido distinguir-se-á dos dois outros, opostos, que buscam a demolição ou a retrogradação; por outro lado, a palavra “construtor” será absorvido pela de “positivista”, pois aquela indica somente a *intenção* de construir, mas sem saber o quê nem para quê.

A fim de garantir-se o progresso, todos os países devem transformem-se em repúblicas; mas para que a ordem não sofra com retrogradações ou com distúrbios que atrapalhem a regeneração, *a transformação em república deve ocorrer de cima para baixo*, sem violência, isto é, sem insurreições, com base em um *pacto entre governantes e governados*. Esse pacto, ao satisfazer as necessidades da ordem e do progresso, permitirá um apaziguamento do povo com os governantes e vice-versa: por um lado, o poder terá a extensão e a consolidação necessárias para a manutenção da ordem material; por outro lado, não haverá insurreições em uma situação que promove um *programa social positivo*, em vez do programa negativo, destruidor e metafísico, que tem ocorrido até agora.

Mas para Comte importa também rejeitar o que chama de “viciosa constitucionalidade de origem britânica”, consubstanciada no parlamentarismo. O “constitucionalismo” a que se refere, convém enfatizar, não é o que se chama atualmente de “Estado de Direito”, isto é, um Estado limitado com previsão de suas possibilidades de ação: o constitucionalismo é a doutrina de Montesquieu, que, inspirado no exemplo britânico, prevê o *parlamentarismo*, com a *subordinação do poder Executivo ao poder Legislativo* (cf. MATTEUCCI, 1994). *Esse* constitucionalismo, que, em nossa linguagem contemporânea, chamaríamos simplesmente de parlamentarismo, para o fundador do Positivismo é oneroso e degradante: para evitar esses problemas, deve-se concentrar os poderes do Estado. Assim, deve existir uma assembléia 1) trienal e 2) puramente orçamentária.

O fundador do Positivismo indica ainda algumas instituições especiais para completar a atitude *liberal* e o governo republicano,

unipessoal e temporal: o culto histórico – com o objetivo de recuperar e desenvolver o senso de continuidade social, permitindo a noção do futuro regulando o presente a partir do passado – e a decomposição política das grandes nações – permitindo o controle social dos poderes materiais em realidades próximas aos cidadãos, além das modificações das pátrias em mátrias, tornando a Humanidade o objetivo último dos seres humanos. *Last but not the least*, o poder deve ser passado adiante por meio da transmissão sociocrática, com a livre escolha do sucessor pelo titular, com o público aceitando, ou não, o sucessor; a aceitação dessa regra caracterizará a ditadura *progreßista*.

O resumo de todas essas considerações é que, para Augusto Comte, a única divisa conveniente aos verdadeiros conservadores é “Ordem e Progresso”. Esses “verdadeiros conservadores” são os *sociocratas*, que devem buscar o apoio dos melhores aristocratas – os retrógrados – e dos melhores democratas – os revolucionários – para superar a anarquia e a retrogradação. Todavia, como vimos há pouco, os sociocratas são poucos, de modo que sofrem com sua fraqueza numérica e diversas resistências: em qualquer caso, o verdadeiro progresso, que é o objetivo dos sociocratas, é a modificação do jugo material pelo conselho dado pelo coração e pelo espírito. Face a tal quadro, o grande problema moderno é a traição da inteligência: “Assim, o principal vício da situação moderna resulta da traição da inteligência que, sonhando um ambicioso domínio, se coloca ao serviço da força, concentrada ou dispersa, em vez de subordinar-se à influência moral” (COMTE, 1899, p. 198). Ora, o Positivismo sistematiza o concurso feminino, sacerdotal e proletário: só é necessário que a ditadura republicana permita desenvolver a ação consultiva e moral.

8. QUESTÕES SOCIOPOLÍTICAS RELEVANTES

Visto no capítulo anterior o conjunto das indicações propriamente políticas do Positivismo, trataremos neste de algumas questões políticas específicas, que têm importância para a compreensão mais adequada para a teoria política exposta há pouco, nomeadamente as teorias da propriedade e da luta de classes.

Ao planejarmos este capítulo, consideramos inicialmente as possibilidades de incluirmos mais duas seções, uma dedicada ao tema da justiça social e outra, à laicidade do Estado, seja para indicar de que maneira é possível estabelecer-se um profícuo diálogo de Comte com a Teoria Política contemporânea – no caso, tendo John Rawls como interlocutor –, seja para aplicar a teoria comtiana a uma questão prática de grande urgência. Como cada um desses temas foi objeto de uma discussão específica – Lacerda (2009c) para o contraponto comtiano a Rawls, Lacerda (2009d) para a teoria da laicidade do Estado –, e também para não sobrecarregar esta pesquisa, decidimos não incluir essas seções, remetendo o leitor interessado aos artigos indicados.

8.1. Teoria da propriedade

A sociedade tem uma base material: essa frase tão simples e direta é prenhe de consequências. Vimos nos capítulos anteriores como o Positivismo lida em termos filosóficos, sociológicos e morais com tal questão, mas faltou um aspecto importante relacionado à base material: a propriedade, que se constitui, afinal, no fundamento do poder material do patriciado. É disso que trataremos nesta seção.

Para iniciarmos esta exposição, duas observações gerais. Em primeiro lugar: coerente com a perspectiva englobante, totalizante, que adota para a compreensão da realidade, para Augusto Comte a teoria da propriedade, do capital, da riqueza insere-se como um aspecto específico de sua teoria sociológica mais ampla. Desse modo, como veremos, no Positivismo não é possível falar em um “puro âmbito econômico”, como se fosse possível abstrair de outras questões, particularmente as políticas e as morais³³⁸.

³³⁸ Tal perspectiva está na origem do que Phillipe Steiner (2008) chamou de “tradição francesa de crítica sociológica à Economia Política”, que se inicia com Augusto Comte, passa por

Ao mesmo tempo, é com a teoria da propriedade que se torna mais evidente que a separação jurídica e absoluta entre os âmbitos público e privado é irracional e imoral: a produção material, mesmo que feita pelos “particulares”, diz respeito a toda a sociedade e, assim, deve ser avaliada por toda a sociedade em função de seus efeitos coletivos. Aliás, a teoria da propriedade é central por um outro motivo: ela põe em evidência o principal problema humano, que consiste em subordinar, tanto quanto possível, o egoísmo ao altruísmo; para resolvê-lo, é necessário propor soluções correspondentes com base no princípio da reação da vida coletiva sobre a individual (COMTE, 1929, v. II, p. 140-141).

Em segundo lugar, faremos uma pequena inversão na ordem seguida por Augusto Comte ao tratar da propriedade: essa inversão facilitará a compreensão posterior dos raciocínios. Assim, notemos que o fundador do Positivismo estabelece duas leis econômicas, relacionadas à produção dos bens materiais:

1. cada ser humano produz mais do que consome;
2. os produtos materiais humanos duram mais do que o necessário à sua reprodução (COMTE, 1929, v. II, p. 150-151).

A primeira lei é por assim subjetiva, enquanto a outra é objetiva; a partir da busca da satisfação das necessidades mais básicas e mais prementes – sobrevivência física e alimentação –, os seres humanos começam a agir na realidade para produzir bens materiais, surgindo daí a divisão do trabalho. Como cada indivíduo normalmente produz mais do que consome, os excessos habituais de sua atividade podem ser compartilhados e trocados, permitindo que outros desenvolvam outras atividades, complementares às primeiras. O segundo princípio resulta em que, como os produtos duram mais do que demora sua reprodução, é possível acumular os bens produzidos e também diversificar as atividades: considerando-se uma suposta situação originária de extrema penúria, com o passar do tempo as exigências puramente materiais são

Durkheim e a chamada “Escola Sociológica Francesa” e estende-se até Pierre Bourdieu. Uma discussão específica sobre as críticas de Comte à Economia Política pode ser lida em Lacerda (2009b).

satisfeitas e gradualmente diminuídas, cada geração recebendo os produtos da geração anterior e tendo a responsabilidade de manter esse estoque, aperfeiçoá-lo e transmiti-lo à geração seguinte. Dessa forma, a primeira lei, além de ser subjetiva, permite que se compreenda a divisão do trabalho e o estabelecimento das relações sociais presentes, próprias à solidariedade; a segunda lei, de caráter objetivo, determina o encadeamento no tempo das relações materiais, o que constitui o fundamento (material) da continuidade histórica.

Dito isso, ao começar a expor sua teoria da propriedade, Comte sugere um “experimento mental”: imaginemos que o ser humano fosse um ser apenas afetivo e intelectual, isto é, que não tivesse que satisfazer necessidades práticas. Em tal caso, os instintos egoístas mais fortes (nutrição, sexual, materno, destruidor, construtivo) não seriam tão fortes quanto são ou seriam simplesmente fracos; desse modo, o ser humano poderia desenvolver largamente sua existência altruísta. A ciência, por outro lado, embora tenha um aspecto de satisfação de curiosidade a respeito do mundo, não seria tão urgente, pois o ser humano não seria tão exigido do mundo para existir: em vez de a inteligência dedicar-se ao conhecimento da realidade, poderia dedicar-se diretamente à idealização da existência e a satisfazer os instintos altruístas. Em outras palavras, inexistente a pressão material sobre o ser humano, a Humanidade poderia ser diretamente altruísta e artística; ao mesmo tempo e pelos mesmos motivos, a longa transição ocidental entre as teocracias e o Positivismo, que durou 30 séculos, seria bem menor (COMTE, 1929, v. II, p. 141-148)³³⁹.

Para Augusto Comte, a propriedade tem uma origem natural: não há uma solução de continuidade entre os animais superiores e o ser humano, no sentido de possuírem objetos ou bens de uso contínuo sob sua responsabilidade. Entre os animais tais bens guardam um caráter mais individual que coletivo, embora este também ocorra, como se pode perceber na delimitação de áreas mais ou menos exclusivas de matilhas, famílias de primatas e assim por diante. A origem animal da propriedade indica também seu caráter originariamente egoísta, ligado à preservação individual, o que se intensifica se considerarmos que a cooperação entre

³³⁹ Esse raciocínio – que é tão bonito e inspirador quanto filosoficamente perspicaz – foi chamado pelo sociólogo francês Pierre Arnaud de “a era dourada da humanidade” (ARNAUD, 1965, p. 163-170).

os animais no tempo e no espaço é bastante reduzida, nos sentidos de que não há conservação dos bens, não há divisão do trabalho (pelo menos, não em grau considerável) e, principalmente, não há transmissão das técnicas de produção entre as gerações.

A propriedade tem um caráter egoísta em sua origem: no caso do ser humano, as necessidades materiais reforçam a necessidade dos esforços individuais: o individualismo consiste, então, na exacerbação, não tanto desses esforços, mas em seu valorizar. Por outro lado, embora o caráter inicialmente egoísta da propriedade não desapareça nunca – ela vincula-se à satisfação das necessidades individuais de alimentação e proteção –, o acúmulo histórico de bens – riquezas ou, de maneira mais geral, *capital* – permite que surja e desenvolva-se o altruísmo. O altruísmo relacionado à propriedade assume pelo menos três aspectos:

1. realização direta dos instintos simpáticos, com a simples generosidade motivada pelo apego, pela veneração ou pela bondade;
2. regulação do egoísmo, ao instituir as regras coletivas de produção, manutenção e transmissão do capital, de modo que os detentores das riquezas tenham deveres para com a coletividade;
3. a transmissão intergeracional do capital, na perspectiva de Comte, é em si um ato de altruísmo de uma geração para outra, consubstanciada em particular no interior das famílias, em que os novos seres humanos são educados, formados e preparados para a atividade coletiva.

É interessante notar que, embora no estado normal recomende com clareza a concentração individual do capital, em paralelo com as responsabilidades sociais dos ricos, para Comte não há a concepção de que a propriedade tenha sido sempre individual: na verdade, para ele, originalmente ela foi coletiva. Entretanto, a divisão do trabalho e a necessidade de responsabilização pelo uso do capital conduzem à concentração individual, que deve ser aceita, estimulada e disciplinada.

A teoria da formação do capital divide-se em três etapas: 1) produção, 2) acumulação e 3) transmissão. Vimos há pouco alguns dos

elementos das duas primeiras: vejamos a terceira. Evidentemente, a transmissão do capital assume a maior importância social e política – mas, em se tratando de uma instituição social, também há um aspecto moral de importância: como a sociedade concede maior importância à transmissão do capital que à sua produção direta, ela deve ser inviolável.

O fundador do Positivismo distingue quatro modos gerais de transmissão das riquezas: dádiva (*don*), troca, herança e conquista; elas são passíveis de diminuição a duas, caso consideremos se ocorrem livremente (com gratuidade ou por interesse) ou forçadamente (mediante violência ou por força legal), de tal sorte que se pode incorporar a conquista à troca e a herança à dádiva. Esses quatro modos existem desde os primórdios da Humanidade, manifestando-se já no fetichismo; a seqüência anterior (dádiva, troca, herança, conquista) é também uma ordem de surgimento histórico. Na sociedade normal, de caráter industrial e, em particular, pacífico, a conquista deve ser extinta; ao mesmo tempo, a dádiva deve ser estimulada, em virtude de seu caráter altamente moral, ligado ao mais puro e difícil dos instintos altruístas, a bondade; essas duas formas extremas foram importantes na constituição inicial das riquezas, ao passo que as duas formas intermediárias – a troca e a herança – são as mais adaptadas à sociedade industrial, sendo, portanto, as mais usuais contemporaneamente. Veja-se o quadro abaixo:

QUADRO 22 – MODOS DE TRANSMISSÃO E DIGNIDADES DO CAPITAL

MODO	DIGNIDADE
Dádiva	+
Troca	↑
Herança	↑
Conquista	-

FONTE: o autor, a partir de Comte (1929, v. II, p. 155).

A transmissão do capital é importante para a rapidez e a estabilidade das acumulações. Mas o que importa saber são quais os efeitos dessa acumulação, tanto em termos individuais quanto sociais. Aliás, mais importante que saber qual a origem dos capitais é determinar seu *emprego*.

Vimos nos capítulos anteriores que a riqueza e, de modo geral, a atividade prática gera duas modalidades de forças sociais: a dispersa, cuja força provém do número e é caracterizada em termos de classes sociais pelo proletariado; a concentrada, cuja força provém da posse da

riqueza, nas mãos do patriciado. O capital, em particular na forma abstrata do dinheiro e, ainda mais, do crédito, serve para prover as necessidades materiais da sociedade; embora tais necessidades sejam múltiplas e diversificadas, exigindo vários indivíduos para cada uma delas, a realização de cada uma dessas atividades requer grandes esforços, o que implica a necessidade de grandes recursos. Ao mesmo tempo, afastando-se de abstrações coletivistas indeterminadas, a teoria das forças sociais de Comte estabelece que ela – a força social – consiste em uma série de órgãos livres representados por um indivíduo: unindo-se essa teoria com a exigência de grandes recursos para a satisfação das necessidades sociais, o resultado é que o capital tem que ser concentrado.

A concentração do capital é necessária devido a motivos sociais, de tal sorte que ela deve satisfazer parâmetros sociais em sua utilização: o proprietário do capital concentrado não é dono absoluto das riquezas, mas bem mais um gestor, um administrador de bens públicos. *Assegurada a estabilidade jurídico-política da propriedade do capital*, é de acordo com a destinação dos recursos sociais sob sua responsabilidade que os ricos devem ser julgados e avaliados.

O capital deve ser concentrado e tal concentração deve ser estimulada: as suas responsabilidades exigem grandes forças, o que não é possível mediante a pulverização do capital proposta pelos comunistas. Todavia, haja vista o caráter social da concentração de capital, ela não é absoluta, de modo que Augusto Comte estabelece limites para ela: quais são tais limites? Por um lado, de modo diretamente negativo, o fundador do Positivismo rejeita qualquer monopólio (agrícola, manufatureiro, comercial ou bancário), pois considera-os opressivos – aliás, ao realizarem uma das possibilidades socialmente daninhas às forças materiais –: é necessário haver uma certa concorrência entre os patrícios, que Augusto Comte caracteriza como sendo uma “digna emulação” entre eles. Em um sentido mais positivo, a outra restrição imposta à concentração do capital consiste em que ela deve corresponder à capacidade de cada patricio administrar pessoal e diretamente as operações sob sua responsabilidade³⁴⁰: “Pour commander

³⁴⁰ Ao tratar da teoria da família, Augusto Comte faz uma observação que nos interessa de modo indireto: ele atribui a instituição antiga da poligamia à excessiva concentração do capital; a pluralidade de esposas corresponderia, nesse sentido, à capacidade que um homem teria de

avec efficacité, les patriciens ont besoin de concentrer, autant que possible, la richesse et l'autorité, sans autres limites que celles d'une gestion réelle et d'une responsabilité directe"³⁴¹ (COMTE, 1929, v. IV, p. 333).

Quais são as responsabilidades pelas quais os patrícios devem ser avaliados?

Convém notar, antes de mais nada, que a percepção do trabalho como fonte de lucros individuais é um resquício da escravidão e é característica do *início* da indústria, ao mesmo tempo que da anarquia moderna. Diga-se de passagem que o cristianismo tem um papel importante nisso, “[...] car, une religion qui n’admettait aucune affection désintéressée dut beaucoup fortifier le caractère égoïste d’une industrie récemment émanée du servage et longtemps développée ensuite sous une insuffisante concentration des capitaux mobiles”³⁴² (COMTE, 1929, v. II, p. 159). A ação do Positivismo para disciplinar a vida prática é central, especialmente para desenvolver o altruísmo, que pode fazer maiores coisas que o egoísmo:

“Si donc l’ensemble des cas théologiques et militaires démontre l’heureuse réaction morale des bonnes actions inspirées par des motifs intéressés, la vie industrielle pourrait-elle ne pas compter autant, et même davantage, une telle aptitude ? Le seul obstacle général qu’éprouve l’essor décisif de cette propriété fondamentale résulte de ce que l’activité pacifique n’est point encore systématisée, en sorte qu’elle s’exerce habituellement sans procurer à chaque coopérateur un juste sentiment de sa dignité sociale”³⁴³ (COMTE, 1929, v. II, p. 161).

alimentar e proteger simultaneamente diversas mulheres (cf. COMTE, 1929, v. II, p. 192).

³⁴¹ “Para comandar com eficácia, os patrícios têm a necessidade de concentrar, tanto quanto possível, a riqueza e a autoridade, sem outros limites que os de uma gestão real e de uma responsabilidade direta”.

³⁴² “[...] Pois, uma religião que não admitia nenhuma afeição desinteressada deve fortificar bastante o caráter egoísta de uma indústria recentemente emanada da servidão e em seguida desenvolvida por longo tempo sob uma insuficiente concentração dos capitais móveis”.

³⁴³ “Se, então, o conjunto dos casos teológicos e militares demonstra a feliz reação moral das

Passemos, então, aos deveres dos patrícios. Em termos cívicos, os impostos devem ser pagos exclusiva e diretamente pelos patrícios: como são eles os responsáveis pela conservação e pelo acréscimo do capital, que é social, devem eles arcar com as despesas necessárias à manutenção do governo e da ordem social como um todo. É claro que a obrigação de pagar os impostos tem como consequência o interesse direto dos patrícios em fiscalizar o orçamento e, em particular, em manter os impostos o mais baixos possível.

Em segundo lugar, além das obrigações próprias a cada empreendimento econômico específico – agrícola, manufatureiro, comercial ou bancário –, cada patrício deve pagar salários aos seus trabalhadores de tal sorte que eles, os proletários, sejam capazes de manter famílias estendidas: esposa, filhos, pais e eventuais agregados; em particular, tais salários devem permitir aos trabalhadores adquirirem moradias dignas, via compra ou aluguel, ao mesmo tempo que, sem luxos, as famílias proletárias tenham suas necessidades materiais atendidas e possam dedicar o ócio ao aperfeiçoamento físico, intelectual e moral, além de poderem auxiliar o sacerdócio na fiscalização pública dos governantes e dos ricos. Esse salário, portanto, não é baixo; ele corresponde a dois imperativos morais e sociais propostos pelo fundador do Positivismo: por um lado, o patriciado deve alimentar (“*nourrir*”) a sociedade; por outro lado, o homem deve alimentar a mulher (claro está que “alimentar”, neste contexto, tem o sentido amplo indicado há pouco). Além disso, Comte distingue os *instrumentos* das *provisões*: enquanto aqueles são duráveis, estas são de consumo mais ou menos imediato; assim, as provisões devem ser dispersas e os instrumentos, concentrados: de qualquer forma, cada proletário deve possuir os instrumentos de uso pessoal e contínuo no seu trabalho (COMTE, 1929, v. II, p. 408).

Isso conduz à teoria comtiana dos salários: nenhum trabalho comporta, efetivamente, uma retribuição financeira, pois tal idéia

boas ações inspiradas por motivos interessados, a vida industrial não poderia contar tanto, e até mais, com uma tal aptidão? O único obstáculo geral que enfrenta o desenvolvimento decisivo dessa propriedade fundamental resulta de que a atividade pacífica ainda não está sistematizada, de modo que ela realiza-se sem fornecer a cada cooperador social um justo sentimento de sua dignidade social”.

pressuporia a possibilidade de estabelecer uma equivalência material entre o esforço individual e coletivo, ao mesmo tempo físico, intelectual e moral, despendido em cada atividade realizada. Desse modo, o trabalho é sempre gratuito e a retribuição consiste ao mesmo tempo na satisfação individual do dever cumprido e, em virtude disso, na estima pública dirigida a cada proletário e, em termos mais amplos, a cada cidadão. Uma prova sociológica dessa gratuidade consiste na transmissão de geração a geração dos resultados dos trabalhos e das riquezas acumulados pela sociedade (COMTE, 1929, v. II, p. 409-410). O pagamento em dinheiro, nesses termos, consiste apenas em uma compensação financeira pelos materiais gastos, assim como no cumprimento do dever patrício de alimentar a sociedade: para o fundador do Positivismo, o único e verdadeiro pagamento pelo trabalho humano é a reciprocidade nas ações.

Com essa teoria, Augusto Comte visa a dignificar o trabalho e a esvaziar o conteúdo, tão comum em sua época – como em nossa própria, aliás –, de um caráter mercenário nas relações industriais: por um lado o aspecto moral da atividade do proletário é destacado, juntamente com o que há de pessoal, de íntimo na produção material; por outro lado, é possível disciplinar a ação dos patrícios e regular por meio de critérios claros o pagamento dos salários; finalmente, torna-se evidente o caráter social da produção material.

Os salários devem ser mensais e compor-se de duas partes, uma fixa, suficiente para os proletários adquirirem seus instrumentos, suas casas e suas mobílias, e outra variável, segundo a função desempenhada e de acordo com a produtividade, a critério de cada patrício. Essa disposição permite conjugar a satisfação das necessidades proletárias com uma forma indireta de determinar o quanto cada proletário cumpre com suas próprias responsabilidades específicas.

A remuneração dos patrícios, por seu turno, é determinada por eles mesmos, mas limitada pela opinião pública e pela concorrência econômica. O aspecto puramente material não pode ofuscar aqui o moral; a fim de disciplinar a atividade industrial, é necessário que os patrícios sejam sensíveis à opinião pública, ao buscarem a estima universal e evitando assim que a excitação pessoal fique sem controles no seu próprio salário (COMTE, 1929, v. II, p. 413).

Esses são os vários elementos relacionados à atividade industrial; para concluir esta sessão, faremos algumas indicações relativas ao *conjunto* da vida econômica.

O princípio geral da economia positiva consiste em atribuir a cada agente todas as atribuições que ele comporta, evitando usos em que ele pode ser melhor aplicado; além disso, o ser humano não pode e não deve ser utilizado como peso ou como motor, de tal sorte que as atividades autômatas (e a escravidão) devem ser evitadas e as máquinas, aplicadas para a dignidade do ser humano. Esse princípio, aliás, deve ser estendido mesmo aos animais, em conformidade com o neofetichismo proposto pelo Positivismo e com o seu conceito de Humanidade – que incorpora os animais domésticos, percebidos como auxiliares do ser humano. O tempo e as forças assim tornadas disponíveis podem ser aplicadas no aperfeiçoamento moral e intelectual dos seres humanos, em cada pátria e entre elas (COMTE, 1929, v. IV, p. 359-360).

No que se refere às relações do ser humano com o ambiente, da mesma forma, deve-se subordinar a destruição à construção, sem caprichos – pois estes são sempre imorais. Isso é motivado por questões econômicas, mas acima de tudo políticas e morais, pois o desprezo e a opressão podem passar facilmente da matéria aos corpos e à alma:

“Une connaissance familière de la nature humaine fera partout sentir que le mépris et l’oppression peuvent constamment s’étendre de la matière au corps et finalement à l’âme. Habitué à respecter les produits, les vrais sociocrates sauront aussi vénérer les matériaux, en développant les réactions morales que comporte l’irrévocable absorption de la fétichité par la positivité [...]”³⁴⁴
(COMTE, 1929, v. IV, p. 360).

³⁴⁴ “Um conhecimento familiar da natureza humana fará por toda parte sentir que o desprezo e a opressão podem constantemente se estender da matéria aos corpos e finalmente à alma. Habitados a respeitar os produtos, os verdadeiros sociocratas saberão também venerar os materiais, ao desenvolver as reações morais que comporta a irrevogável absorção da fetichidade pela positividade [...]”.

8.2. Luta de classes: proletariado e patriciado

Vimos anteriormente que a idéia de “sociedade industrial” para Augusto Comte assume características intelectuais, morais e práticas: ela é relativa e relativista, positiva, simpática e pacífica; ao contrário das outras formas de sociedade, ela é a única que pode, efetivamente, realizar a unidade humana, ao estabelecer uma harmonia durável entre o interior dos indivíduos e seu exterior, ao mesmo tempo que entre o desenvolvimento das forças humanas e sua regulação.

Essa harmonia, todavia, não é estática, isto é, ela deve ser um objetivo a perseguir-se, cujas condições específicas modificam-se a todo instante, em virtude do caráter dinâmico do ser humano, em termos individuais e coletivos. Uma forma alternativa de afirmar o aspecto dinâmico de tal harmonia, que a torna um objetivo social, político e moral, é que a conciliação entre o egoísmo e o altruísmo, mediada pela inteligência a partir da atividade prática, é um esforço contínuo e incessante. Em outras palavras, a sociocracia não está isenta de conflitos, dificuldades e desentendimentos: na verdade, deve-se considerar o Positivismo (religioso, bem entendido) como um todo e a sociocracia em particular como tipos ideais a serem perseguidos com vistas a evitar, mediar, solucionar e aproveitar os conflitos.

Ora, um dos conflitos sociais que se evidencia com maior clareza na sociedade industrial é a luta de classes, ou seja, a disputa política, econômica e social – mas também moral – entre o proletariado e o patriciado. A sua importância prática (política e econômica) – em particular em meados do século XIX, quando o proletariado era literalmente explorado, das maneiras mais vis e degradantes possíveis, gerando conflitos físicos e insurreições sangrentas – não passou despercebida de Augusto Comte, que procurou tratá-la em termos teóricos, isto é, considerá-la do ponto de vista do Positivismo e, desse modo, tirar proveito dela e sugerir formas de encerrá-la. É disso que trataremos nesta seção, que apresentará inicialmente a forma como Augusto Comte propunha organizar a atividade material e, em um segundo momento, seu diagnóstico e suas soluções para os conflitos de classe.

Vimos anteriormente que a sociedade caracteriza-se pela divisão dos ofícios e pela convergência dos esforços; também vimos que a teoria

comtiana das forças sociais define-as como uma série de agentes livres desempenhando determinadas atividades sob a coordenação de um órgão. Aplicando esses dois princípios à realidade econômica da sociedade industrial, surge uma primeira consideração de grande importância, que é a divisão geral da atividade prática em dois grupos³⁴⁵, um menor, responsável pela organização e pela administração da atividade econômica, e outro maior, que é o responsável direto pela atividade prática; enquanto o primeiro é a força concentrada, cujo poder vem da riqueza sob seu controle e cuja responsabilidade geral é alimentar a sociedade, o segundo é a força dispersa, cujo poder vem do número e cujas responsabilidades são, em termos particulares, cada um realizar as funções específicas (ou seja, desempenhar a própria profissão) e, em termos gerais, auxiliar o sacerdócio na constituição da opinião pública. Sabemos que se trata, respectivamente, do patriciado (a “providência material”) e do proletariado (a “providência geral”); a posição de classe de uns e outros exige e desenvolve atributos morais: o egoísmo do orgulho no caso do patriciado, o altruísmo da veneração e do apego no caso do proletariado.

Um elemento que devemos introduzir, neste momento, é a consideração de que, para Comte, os proletários são os “agentes” da Humanidade, ao passo que os patrícios são os seus “ministros”. Para que uns e outros executem adequadamente suas funções, não basta que, no caso dos ricos, haja simplesmente a concentração das riquezas: é necessário que eles sejam motivados por preocupações sociais tanto no que se refere à produção realizada, quanto aos efeitos sociais do que produzem, quanto, por fim, no relativo às relações com seus empregados. Desse modo, considerando o último aspecto em particular, mas secundariamente também os outros dois, é necessário que os patrícios sejam objeto da veneração e do respeito dos seus subordinados, a fim de poder comandar estes nas operações que julgarem adequadas. Por outro lado, embora os patrões devam merecer o respeito dos trabalhadores, sem dúvida que estes têm o dever correlato de respeitar os seus chefes. Essas relações ao mesmo tempo econômicas, políticas e morais só podem ocorrer sob o símbolo da Humanidade, isto é, das

³⁴⁵ Comte nota que a idéia de fazer dos proletários seus próprios patrões, isto é, de eliminar a separação entre patrícios e proletários, consiste em retrogradar à teocracia, que do ponto de vista prático caracterizava-se pela organização da sociedade em castas (COMTE, 1929, v. IV, p. 321-322).

relações universais, pacíficas, relativas e altruístas. Em nome desses ideais é possível a convergência dos esforços, devido à dignificação simultânea das atividades de cada um dos grupos (COMTE, 1929, v. IV, p. 60-61).

No caso específico do patriciado, cabe também notar que ele é o órgão da vontade da Humanidade, ao responsabilizar-se pela condução das atividades práticas. Essa vontade imprime uma direção clara e determinada sobre a existência coletiva – o que, incidentalmente, completa por meio da ação prática as lacunas e as deficiências teóricas das leis naturais.

“Or, ce complément nécessaire exige un concours permanent entre l’énergie et la puissance, qui ne peut assez surgir que chez une classe exceptionnelle. Partout ailleurs déplacée, la volonté devient là le supplément normal de la constitution composée et subjective qui ne permet point au Grand-Être de produire spontanément des impulsions vraiment décisives. Associée à sa suprématie, la classe dirigeante assume autant de responsabilité qu’elle acquiert de dignité. Dépositaire d’un pouvoir sans lequel toutes les autres volontés ne sauraient être assez disciplinées, elle-même éprouve le besoin de régler la sienne, dont les perturbations plus imminentes sont aussi plus funestes quoique plus excusables. C’est pourquoi le patriciat ne peut dignement remplir son office, comme l’exigent à la fois son bonheur et son devoir, qu’en subordonnant tous ses commandements aux lois de l’Humanité, qu’il doit seulement compléter, et d’où résulte son principal titre au respect universel”³⁴⁶ (COMTE, 1929, v. IV, p. 331).

³⁴⁶ “Ora, esse complemento necessário exige um concurso permanente entre a energia e a força, que não pode assaz surgir senão em uma classe excepcional. Por toda parte deslocada, a vontade torna-se aí o suplemento normal da constituição composta e subjetiva que não permite ao Grande Ser produzir espontaneamente impulsos verdadeiramente decisivos. Associada à sua supremacia, a classe dirigente assume tanto de responsabilidade quanto adquire de dignidade. Depositária de um poder sem o qual todas as outras vontades não saberiam ser assaz disciplinadas, ela mesma sente a necessidade de reger a sua, cujas perturbações mais iminentes são também mais funestas, ainda que mais excusáveis. É por isso que o patriciado não pode dignamente cumprir o seu ofício, como exigem ao mesmo tempo sua felicidade e seu

Ora, é precisamente a vontade que deve ser disciplinada e regrada, a fim de orientar-se no sentido do altruísmo e das responsabilidades públicas do patriciado, além de evitarem-se as arbitrariedades do absolutismo: a concentração do capital em uma classe torna mais simples e mais fácil (ou, por outra: menos difícil) o controle da vontade, que ocorre por meio da opinião pública.

Importa insistir na regulação social e moral da atividade prática, que deve ocorrer de preferência aos instrumentos intelectuais e políticos. Tal exigência deve-se a vários motivos: por um lado, os conflitos industriais modernos têm uma origem afetiva e, de qualquer forma, a solução geral dos problemas sociais é afetiva; por outro lado, o uso de medidas políticas, que se baseiam em última instância na força física, é ineficaz e subversiva. Mais do que isso: de acordo com o quadro cerebral de Comte (apresentado no capítulo 4), o impulso das atividades provém dos sentimentos, de modo que eles é que devem ser disciplinados e regrados antes de buscarem-se alterações institucionais. Assim, a orientação deve ser decididamente altruísta, tanto por meio da orientação altruísta das ações egoístas quanto, e ainda mais, via ações diretamente altruístas: em suma, o Positivismo restringe os direitos e reforça os deveres mútuos dos servidores da Humanidade, seja entre eles, seja deles para com a posteridade. Disso, aliás, Augusto Comte tira uma consequência notável: se a inteligência e a atividade não atenderem as exigências afetivas e se não trabalharem para tal fim, haverá uma vã acumulação de verdades pela inteligência e de produtos e de riquezas pela atividade (COMTE, 1929, v. IV, p. 324-325).

Para evitar os conflitos de classe e permitir que a atividade prática desempenhe o seu importante papel de regulador da inteligência e dos sentimentos, é mister que *o trabalho seja sistematizado*. Tal ação não exige nem grandes esforços nem grandes modificações: ela consiste mais na sistematização e na conscientização do que já se faz de maneira cega e espontânea; ao mesmo tempo, apesar de essa sistematização evitar os grandes conflitos, não impede as discussões específicas, ainda que lhe forneça os elementos para suas soluções. Nesses termos, a sistematização deve ocorrer considerando-se o conjunto da espécie

dever, senão ao subordinar todos os seus comandos às leis da Humanidade, que ele deve somente completar e do que resulta seu principal título ao respeito universal”.

humana, sem nenhuma predileção de classe, família ou *citée*; ao mesmo tempo, a continuidade prevalecer sobre a solidariedade, o que significa que nossos esforços visam ao *futuro*, não ao presente, para evitar qualquer forma de egoísmo coletivo. De modo mais amplo, o proletariado representa o futuro e o patriciado, o passado; cada um deles deve desenvolver a veneração (em relação ao passado) e o devotamento (em relação ao futuro).

“Mais cette consécration exige qu’une telle destination concerne toujours l’avenir au lieu du présent, afin d’éviter toute dégénération égoïste de l’existence collective. L’intelligence remplit spontanément cette condition, d’après la portée lointaine de l’essor spéculatif, esthétique ou théorique, qui ne peut ordinairement fructifier qu’envers nos descendants. Il faut que l’activité devienne aussi libérale, en se dépouillant mieux de tout égoïsme dans son mode final que pendant son essor préliminaire. [...] Aucun être ne peut dignement travailler pour lui-même, sauf l’Humanité, dont les serviteurs objectifs rapportent à la partie future de son existence subjective les produits qu’ils tirent des matériaux dus à la partie passée”³⁴⁷ (COMTE, 1929, v. IV, p. 327-328).

São dois os princípios que satisfazem as condições acima: 1) devotamento dos fortes aos fracos e 2) veneração dos fracos pelos fortes. Essas duas disposições são conexas e a primeira deve ter a preponderância normal sobre a segunda: de passagem, Comte nota que, ao contrário do catolicismo, que pregava a veneração dos fracos pelos fracos, o Positivismo insiste mais no devotamento dos fortes pelos fracos. Os fortes – os poderosos e, no presente caso, os ricos – devem

³⁴⁷ “Mas essa consagração exige que uma tal destinação sempre se refira ao futuro no lugar de ao presente, a fim de evitar toda degeneração egoísta da existência coletiva. A inteligência cumpre espontaneamente essa condição, a partir do alcance distante do esforço especulativo, estético ou teórico, que não pode ordinariamente frutificar senão junto aos nossos descendentes. É necessário que a atividade torne-se assim liberal, despojando-se melhor de todo egoísmo em seu modo final que durante seu desenvolvimento preliminar. [...] Nenhum ser pode dignamente trabalhar para si mesmo, salvo a Humanidade, cujos servidores objetivos encaminham à parte futura de sua existência subjetiva os produtos que eles obtêm dos materiais devidos à parte passada”.

dar o exemplo moral e cívico aos fracos, o que os legitima e fã-los respeitáveis e admiráveis fora do trabalho. Só é possível os fortes exigirem dos fracos o devotamento caso os próprios fortes baseiem seu comando na abnegação. Ainda assim, o fundador do Positivismo reconhece que essas condições permitem apenas uma harmonia frágil, que só pode ser completada pela busca de objetivos comuns, em que cada ofício complementa os demais.

O sacerdócio deve conter as ambições de riqueza e de poder do proletariado; exceto nos casos de excepcional vocação patricia, a maior parte das suas vocações para o poder ou a riqueza será descartada: mas, inversamente, o patriciado deve garantir a segurança material do proletariado. Convém notar não há no orgulho e na vaidade proletários nenhuma destinação social, o que pode resultar em problemas domésticos e políticos: “En les traitant comme des infirmités universelles, le prolétaire s’efforcera toujours de les réduire aux mode et degré propres à susciter une émulation salutare envers l’accomplissement habituel de ses fonctions spéciales et générales”³⁴⁸ (COMTE, 1929, v. IV, p. 350). Como uma forma de compensação, o Positivismo transforma os pobres em ricos de coração, associados voluntariamente à conservação da riqueza humana, ao contrário do catolicismo, que transformava os ricos em pobres de espírito: para Comte, é necessário perceber-se que os ofícios sociais vinculados ao poder e à riqueza merecem mais piedade que inveja, face à carga que eles representam para os seus titulares e cuja recompensa consiste acima de tudo em servir a Humanidade.

Por outro lado, o proletariado, associado ao sacerdócio, constitui a opinião pública; esta, por sua vez, deve ser o principal regulador do poder prático, ao mesmo tempo que, depois de regenerada, ela possibilitará a reforma das instituições. De modo mais amplo, a função geral do proletariado consiste em evitar os desvios teóricos do sacerdócio e os desvios práticos do patriciado:

“Ce complément normal appartient donc au prolétariat, dégagé de tout prévention, et

³⁴⁸ “Tratando-os como enfermidades universais, o proletário esforçar-se-á sempre para reduzi-los aos modo e grau próprios para suscitar uma salutar emulação relativamente à realização habitual de suas funções especiais e gerais”.

naturellement entraîné vers un office sans responsabilité, que facilite la restriction territoriale des sociocraties. En y recevant avec respect les avis du sacerdoce, les plébéiens doivent l'exercer avec une pleine indépendance, afin de pouvoir, au besoin, le diriger autant contre les usurpations théoriques que contre les abus pratiques, sous la constante invocation de la foi commune [*i. e., positiviste*]³⁴⁹ (COMTE, 1929, v. IV, p. 352).

O primeiro dever de todo cidadão é o digno cumprimento de suas responsabilidades domésticas e laborais; a nobreza de tal dever é fora de questão: “Pour en sentir la noblesse, il lui suffit de reconnaître que leur suspension concertée entraverait bientôt toute l'économie sociale”³⁵⁰ (COMTE, 1929, v. IV, p. 351). Vimos anteriormente que o proletariado é o garante moral e político da sociocracia; embora a autoridade política não emane do povo, os seus maus efeitos recaem sobre ele: entretanto, há uma tendência de o povo procurar solucionar seus problemas abusando do poder do número.

No caso de os patrícios não cumprirem suas obrigações sociais, é claro que cabem apelos, reclamações e até medidas mais extremas: mas, em qualquer hipótese, o proletariado deve interdizer a si próprio todas as formas de violência; para garantir-se o caráter pacífico da sociedade industrial, todos os conflitos que não puderem ser evitados devem ter um crescendo que termine na cessação do concurso. Os conflitos devem ser evitados ou suavizados por meio da disciplina espiritual, das consciências individuais ou da opinião pública; nos casos de distúrbios mais sérios, o sacerdócio pode ser auxiliado pela legislação: apesar de a importância espiritual tender a crescer e a material, a diminuir, o fato é que a intervenção material – isto é, do governo – não cessará nunca de

³⁴⁹ “Esse complemento normal pertence então ao proletariado, desprovido de toda prevenção e naturalmente conduzido em direção a um ofício sem responsabilidade, que facilitar a restrição territorial dos sociocratas. Recebendo com respeito as sugestões do sacerdócio, os plebeus devem exercê-lo com uma plena independência, a fim de poder, caso necessário, dirigi-lo tanto contra as usurpações teóricas quanto contra os abusos práticos, sob a constante invocação da fé comum [*i. e., positivista*]”.

³⁵⁰ “Para sentir sua nobreza, basta reconhecer que sua suspensão concertada entravaria com rapidez toda a economia social”.

ser indispensável (COMTE, 1929, v. IV, p. 335-336); de mais a mais, o poder do povo será exercido sem que seja necessário pô-lo em prática.

A luta de classes na presente sociedade industrial é resultado do desajuste prático entre as classes, somado à anarquia espiritual que exacerba os egoísmos dos proletários e dos patrícios. No caso do proletariado, a despeito de sua maior sensibilidade para com os sentimentos generosos e as perspectivas gerais, ele apresenta, ou melhor, ele tem apresentado³⁵¹ um comportamento subversivo, tanto pelas idéias quanto, principalmente, pelos sentimentos; em particular, aceita as utopias que pregam a opressão contra os chefes práticos.

Entrementes, a situação do patriciado é pior: de maneira crônica, sua conduta é completamente desregrada e não aceita, ao contrário do que ocorria em momentos históricos anteriores, nenhuma regulação moral. A passagem seguinte, a esse respeito, é notável:

“C’est seulement depuis [de la Moyen Âge] que l’anarchie moderne a détruit toutes les constructions provisoires émanées d’un régime admirable mais insuffisant, que l’emploi de la richesse occidentale se trouve habituellement dépourvu de règles quelconques. Le lâche egoïsme que Dante, au nom du moyen âge, excluait même des honneurs infernaux, a fini par être érigé légalement en état normal des riches, auxquels les mœurs ont d’ailleurs cessé d’imposer aucun devoir social. Notre sacerdoce officiel [catholique], loin de combattre cette double dégradation, y participe de plus en plus, jusqu’à tourner contre les pauvres sa mission régulatrice. Quand l’abus a suscité des réclamations décisives, elles ont seulement développé les tendances négatives que je viens d’indiquer. Même leur essor habituel indique moins un désir sincère de régénération qu’un besoin de l’envie ou un calcul de l’ambition. Soit donc qu’on pousse les pauvres contre les riches,

³⁵¹ Usamos a expressão “tem apresentado” para realçar o fato de que essa é uma situação contingente, específica à realidade vivida por Augusto Comte em meados do século XIX, e não um traço do proletariado conforme a teoria sociológica positivista.

ou qu'on sanctionne l'indifférence des riches envers les pauvres, l'harmonie matérielle se trouve altérée plus profondément que l'unité morale, ou même intellectuelle”³⁵² (COMTE, 1929, v. II, p. 392-393).

Devido a essa situação e, de qualquer forma, devido às diferentes posições sociais do proletariado e do patriciado, o fundador do Positivismo considera que *é necessário sistematizar a própria luta de classes* (COMTE, 1929, v. I, p. 167). Desenvolvendo-se e aplicando-se as regras indicadas acima, os aspectos mais daninhos da luta de classes devem desaparecer, mas, ainda assim, ela pode ser útil e importante, o que implica que deve desenvolver-se. Por sua vez, para que a luta de classes aumente, é necessário que os trabalhadores possam organizar-se em associações, o que em meados do século XIX, na França, era possível apenas para os patrões.

De que forma a luta de classes pode ser útil ou importante? Sem dúvida, para o Positivismo não é em virtude do conflito em si, mas para *realçar a natureza da solução mais adequada a ela, isto é, a solução moral para mediar os conflitos*. Para Comte, a mediação filosófica influenciará bastante no resultado dos conflitos sociais, seja aceitando e sistematizando as reclamações justas, seja censurando as reclamações condenáveis; ela por certo não acabará com a necessidade de medidas práticas extremas, mas deverá diminuí-las em grande medida; já as medidas extremas, como vimos, devem limitar-se à cessação pacífica do concurso³⁵³.

³⁵² “Foi somente depois [da Idade Média] que a anarquia moderna destruiu todas as construções provisórias emanadas de um regime admirável mas insuficiente, que o emprego da riqueza ocidental encontra-se habitualmente desprovido de regras quaisquer. O covarde egoísmo que Dante, em nome da Idade Média, excluiu mesmo das honras infernais, terminou por ser erigido legalmente em estado normal dos ricos, a quem os hábitos aliás cessaram de impor qualquer dever social. Nosso sacerdócio oficial [católico], longe de combater essa dupla degradação, participa dela mais e mais, até voltar contra os pobres sua missão reguladora. Quando o abuso suscitou reclamações decisivas, elas somente desenvolveram as tendências negativas que venho indicando. Mesmo seu desenvolvimento habitual indica menos um desejo sincero de regeneração que uma necessidade de inveja ou um cálculo de ambição. Seja, então, que se coloque os pobres contra os ricos ou que se sancione a indiferença dos ricos em relação aos pobres, a harmonia material encontra-se alterada mais profundamente que a unidade moral, ou mesmo intelectual”.

³⁵³ De passagem, Augusto Comte nota que essa teoria das coalizações – isto é, dos sindicatos – sistematiza para as relações industriais o equivalente à teoria das insurreições nas relações

Como consequência desses problemas ligados à organização prática, desenvolveu-se o “comunismo”, a cujo respeito Augusto Comte faz uma série de considerações. O que apresentamos acima extraímos do *Sistema de política positiva*, em seus volumes II e IV, respectivamente de 1852 e 1854: as observações seguintes serão de um período um pouco anterior: 1848, provenientes do livro *Discurso sobre o conjunto do Positivismo*, incluído como preâmbulo geral ao tomo I do *Sistema de política*; esse livro foi publicado logo após a proclamação da II República francesa, em que o proletariado impôs-se politicamente e afirmou a importância da chamada “questão social”, relativa às condições de vida dos trabalhadores. Além disso, convém notar que, de modo geral, esse “comunismo” é o que a literatura política e sociológica contemporânea refere-se como “socialismo utópico”, ou seja, são os precursores imediatos e rivais de Marx: Saint-Simon, Owen, Fourier; no caso do texto comtiano, também Auguste Blanqui e Joseph Proudhon.

A opinião do fundador do Positivismo sobre os comunistas é inicialmente bastante favorável, pois eles são caracterizados por nobres sentimentos de generosidade e de preocupação com o proletariado; em termos intelectuais, eles fazem ver aos proletários que a propriedade é mais importante que o poder propriamente dito. Assim, eles devem ser distinguidos das “aberrações metafísicas”, especialmente dos juristas teológicos e metafísicos que definem a propriedade como um absoluto, como um *direito absoluto* de usar e abusar: para Comte essa teoria da propriedade é desprovida tanto de justiça quanto de realidade.

Não faz sentido nem justiça discutir o comunismo em si mesmo se sua importância liga-se estritamente ao ambiente em que surgiu. Tanto o Positivismo quanto os comunistas concordam com a importância a ser conferida ao povo e às suas condições de vida; às suas altas necessidades sociais; à importância da educação; ao trabalho regular: dessa forma, o Positivismo aceita algumas das idéias e dos sentimentos básicos do comunismo, mas rejeita suas soluções como sendo insuficientes e subversivas. Aliás, para Augusto Comte, a reprovação unânime dirigida às utopias comunistas deve dispor os proletários ao Positivismo, facilitando a regeneração prática. Com essa

cívicas (COMTE, 1929, v. I, p. 168).

adesão, com a sistematização política e a separação dos dois poderes propostas pelo Positivismo, as denominações antigas (“comunista”, “utópico” etc.) serão deixadas de lado, substituídas por “republicano” – que caracteriza os sentimentos regeneradores – e por “positivista” – que indica as opiniões, os costumes e as instituições correspondentes –; o espírito republicano, em particular, consiste em servir continuamente a comunidade (COMTE, 1929, v. I, p. 154-156).

Como vimos anteriormente, a solução geral do Positivismo para o problema social consiste em *substituir os meios políticos pelos meios morais*; em contrapartida, os métodos dos comunistas consistem no seguinte: 1) desconhecer ou negar a existência das leis naturais e 2) recorrer aos meios políticos em temas em que deveriam prevalecer os meios morais; é por isso que, respectivamente, elas são insuficientes e subversivas.

Feito o elogio ao espírito social e à realidade básica que anima os comunistas, Augusto Comte passa a criticá-los. Sua primeira observação é no sentido de que os comunistas têm uma tendência, perigosa, a comprimir as individualidades, não entendendo que o grande problema humano consiste em conciliar uma livre divisão dos ofícios com uma convergência não menos urgente. Essa compressão da liberdade resulta em uma igualdade que é anárquica e que sacrifica a verdadeira liberdade, que consiste em cada um desenvolver suas habilidades e aptidões a fim de convergir.

Face à afirmação da igualdade, o comunismo quer acabar com os chefes. Tal proposta é explicável devido à ausência de sistematização da indústria moderna, mas o fato é que a ausência de chefes não auxilia em nada essa sistematização. Bem ao contrário: como vimos, para Comte a divisão entre empresários e trabalhadores é o germe da indústria e nenhuma operação é possível se todos os operadores forem elevados à condição de chefes ou se a chefia couber vagamente a uma comunidade, que se torna inerte e/ou irresponsável; ao mesmo tempo, a indústria moderna tende a aumentar o tamanho das empresas, não a diminuí-lo.

A preocupação com o tamanho das empresas e com a existência de chefes indica que o comunismo, em vez de regular o uso e o funcionamento da indústria, volta-se para a sua constituição, que não há como alterar; já ao propor o fim das chefias, ele tende a anular as forças

sociais cujo uso consiste no principal recurso de que a sociedade dispõe para satisfazer as suas grandes dificuldades sociais. Desse modo, embora o sentimento que inspira o comunismo seja nobre, ele é radicalmente contrário à natureza do problema e, portanto, também do remédio que lhe convém. Como o problema social é de caráter moral, sua solução também deve ser moral: ao reconhecer esse fato, o Positivismo oferece uma solução mais completa e mais ampla que o comunismo.

O comunismo preocupa-se exclusivamente com as riquezas, como se fossem as únicas forças sociais que são mal repartidas e mal administradas; todavia, as outras faculdades humanas são muito mais desigualmente distribuídas, em particular as intelectuais, e os utopistas não têm qualquer preocupação em regrá-las. A respeito de qualquer poder, o que importa para o público é seu uso, em qualquer mão que tal poder esteja; o bom uso do poder influenciará a sua posse.

Vimos acima quais são as regras que disciplinam o capital: convém insistir que elas devem ser morais e não políticas em sua origem, o que equivale a dizer que sua adoção deve ser livre, a partir da educação e dos costumes; ao mesmo tempo, devem ser de aplicação geral e não particular. Por fim, deve-se deixar de lado a distinção absoluta entre público e privado: “L’assimilation morale des propriétés privées aux fonctions publiques ne les assujettira point à des prescriptions tyranniques, qui tendraient à dégrader profondément le caractère humain, en détruisant la spontanéité et la responsabilité”³⁵⁴ (COMTE, 1929, v. I, p. 163). Ainda assim, a assimilação moral das funções privadas aos ofícios públicos convém mais aos intelectuais, aos artistas etc. que aos proprietários.

Para concluir, é mister realçar que as indicações acima foram escritas em 1848: em 1854, no volume IV do *Sistema de política*, a opinião de Comte sobre os comunistas era bastante mais dura. Neste segundo momento, para o fundador do Positivismo, o característico do comunismo seria o ódio dos pobres pelos ricos e a busca de opressão dos ricos pelos pobres com base na sua força numérica, desenvolvendo

³⁵⁴ “A assimilação moral das propriedades privadas às funções públicas não as sujeita a prescrições tirânicas, que tenderiam a degradar profundamente o caráter humano ao destruir a espontaneidade e a responsabilidade”.

o egoísmo de classe. Mais do que isso: após eliminar o patriciado, o comunismo geraria infindáveis disputas no interior do proletariado: “Outre l’inanité morale du titre numérique sur lequel repose cette transformation de l’égoïsme collectif, ce principe ne pourrait susciter que des luttes indéfinies entre les divers éléments du prolétariat, après avoir surmonté le commun ascendant du patriciat”³⁵⁵ (COMTE, 1929, v. IV, p. 326-327). Em outras palavras, o comunismo seria daninho não apenas para a sociedade como um todo, como também para o próprio proletariado, em nome de quem supostamente atuava.

³⁵⁵ “Além da inanidade moral do título numérico sobre o qual repousa essa transformação do egoísmo coletivo, esse princípio não poderia suscitar senão lutas indefinidas entre os diversos elementos do proletariado, após ter sobrepujado o comum ascendente do patriciado”.

CONCLUSÃO: “ORDEM E PROGRESSO”

“Sobre Comte, não se deve acreditar senão em Comte”

“A ingratidão a respeito de Comte, que é o fato geral de nossa época, vem principalmente de que suas doutrinas são daquelas de que não nos perdoamos jamais por não as conhecer”

Alain

Chegamos ao capítulo final desta pesquisa, que deve concluí-la e apresentar um balanço geral do que foi investigado até o momento. Antes disso, porém, parece-nos que se impõem algumas questões mais gerais a respeito da percepção comum sobre o Positivismo e a obra comtiana – questões que, parece-nos, necessariamente adotam um tom crítico.

Entre as diversas apresentações didáticas do pensamento comtiano, uma das melhores sem dúvida alguma é a de Aron (1999a). Esse polivalente sociólogo francês considerou o conjunto da obra de Comte, não aceitando a distinção entre duas fases radicalmente diferentes, como sugerido por John Stuart Mill e seguido por Anthony Giddens (cf. LACERDA, 2009a); além disso, examinou a obra do fundador do Positivismo com seriedade, procurando entendê-la em seus próprios termos. Ao cabo de sua apresentação, bem como em diversos momentos, Aron questionou-se: por que Comte não é um autor levado a sério e, mais do que isso, é ridicularizado? A resposta que deu é múltipla e, parece-nos, correta em suas várias facetas.

Por um lado, Comte não era nem a favor do capitalismo, nem a favor do socialismo ou do comunismo, mas propunha uma reunião de ambos que ao mesmo tempo ultrapassasse-os: assim, era por demais de direita para a esquerda e demais de esquerda para a direita; outros, mais recentemente, acusaram essa política de superação simultânea das oscilações opostas como sendo necessariamente um conservadorismo altamente elaborado, a fim de disfarçar uma política de centro, isto é,

indecisa e sem identidade (cf. CINGOLANI, 2003). Por outro lado, o sistema de Comte propõe a pacificação do ser humano; “pacificação” não em um sentido autoritário, mas por meio da convergência voluntária de cada um: o conturbado século XX mostrou como os homens (ainda) preferem o que os divide ao que os une³⁵⁶. Nesse contexto, várias de suas idéias revelaram-se corretas, às vezes mesmo apesar de si mesmo: por exemplo, os detestáveis conflitos que ensangüentaram a primeira metade do século XX foram seguidos da afirmação da rejeição à guerra e da busca dos meios pacíficos para resolução dos conflitos, além do surgimento de uma ética verdadeiramente humana e global. Em terceiro lugar, sua elaboração religiosa em si mesma presta-se à ironia fácil, além de apresentar uma série de observações idiossincráticas que, da mesma forma, são facilmente motivo de riso – muito embora, como Aron diz com clareza, a religião positivista seja a filosoficamente mais satisfatória das religiões sociológicas (ARON, 1999a, p. 94-96, 118-120 *et passim*).

Após examinarmos com um pouco de detalhe o sistema comtiano, a sua lógica interna e as várias justificativas para as propostas específicas do fundador do Positivismo, não é possível aceitar-se passivamente essas críticas e ironias³⁵⁷: é necessária uma defesa clara das perspectivas comtianas, se não por si mesmas, ao menos para evitar a superficialidade corrente tanto entre leigos quanto, principalmente, entre os acadêmicos; se não pela importância filosófica e sociológica do Positivismo, pelo menos para evitar que os conciliábulos científicos, a “pedantocracia” como dizia Comte, continuem estabelecendo as interpretações canônicas dessa obra. Foi com esse espírito que Alain, filósofo radical francês do início do século XX, afirmou de maneira clara e percuciente que “A ingratidão a respeito de Comte, que é o fato geral de nossa época, deve-se principalmente a que suas doutrinas são daquelas de que não nos perdoamos jamais por não as conhecer” (Alain *apud* AUGUSTE COMTE ET LE POSITIVISME, s/d). Como vimos, aliás, o próprio Comte tinha clareza a respeito disso, comentando que a

³⁵⁶ Aliás, na Teoria Política contemporânea uma proclamação clara de rejeição da busca do que une ou pode unir os seres humanos é a obra de Chantal Mouffe, com sua “democracia agonística” (cf. MOUFFE, 2005).

³⁵⁷ Ora, os pós-modernos – pensamos em particular em Lyotard e Rorty – não proclamam a ironia como o (anti)pináculo da racionalidade humana? Cf. Rorty (1989) e Lyotard (2006).

ligeireza filosófica a que sua doutrina era, e é, submetida é um dos maiores sinais da anarquia mental contemporânea.

De fato, se à ironia fácil passarmos ao exame cuidadoso e sério; se entendermos a Religião da Humanidade como uma afirmação radical das potencialidades humanas, do relativismo humanista, do “viver para outrem” e não como um “declínio mental” (Stuart Mill); se entendermos as expansões afetivas de Comte como a manifestação dos princípios do “viver às claras” e do “amor por princípio” e não como sinais de uma paixão temporã, o resultado é que o Positivismo tem muito a oferecer e a ensinar.

Todo sistema filosófico, toda idéia pode ser ou é objeto das mais variadas críticas, formuladas a partir de perspectivas e preocupações diferentes entre si. Em uma sociedade que se pretende pluralista e aberta ao debate – diríamos: “positiva” –, isso é normal e esperável. Contudo, receber as críticas e afirmar sua legitimidade não é o mesmo que concordar com elas. A Retórica e a Lógica há muito conhecem o “sofisma do espantalho”: reduz-se um raciocínio complexo e refinado a um conjunto esquemático e pobre de afirmações, a um espantalho, a fim de criticar não o raciocínio inicial, mas o esquema elaborado. Ora, as críticas correntes – muitas delas eruditamente acadêmicas – que afirmam ser o Positivismo comtiano somente uma filosofia das ciências, que considera a Sociologia um ramo da Física, objetivista e “desinteressada”, cuja consequência política seria transformar a sociedade em um objeto de manipulação pela fria racionalidade técnica, adotam o sofisma do espantalho para a interpretação cientificista da obra de Comte.

O Positivismo “verdadeiro” percebe a obra comtiana em sua inteireza. Adotada essa perspectiva, o resultado é a afirmação de um humanismo radical. Esse humanismo afirma a capacidade humana de desenvolver seu altruísmo inato, de viver pacificamente (regulando e resolvendo pacificamente seus conflitos), a partir do conhecimento da realidade cósmica e humana, em um ambiente sócio-político da mais absoluta liberdade espiritual, com um Estado ativo e capaz de implementar as medidas necessárias para o desenvolvimento social mas, ao mesmo tempo, uma sociedade civil forte e ativa, igualmente realizadora e capaz de mobilizar-se e moderar e fiscalizar o Estado. É curioso perceber que esse conjunto de idéias e propostas é um dos

motivos, se não o principal, porque Augusto Comte é criticado e combatido: o humanismo comtiano, ao afirmar esses valores, opõe-se de uma única vez às diversas teologias e às metafísicas diversas (incluindo aqui o marxismo e, por extensão, o comunismo).

Para Comte – e ao contrário do que se difunde a seu respeito –, a ciência não é uma nova divindade, surgida por meio da ação humana para substituir os antigos deuses, greco-romanos ou os monoteísmos abraâmicos. A ciência é uma forma de conhecer a realidade a partir da discussão pública de todas as suas etapas que, além disso, permite que o ser humano aumente sua liberdade. Na concepção comtiana, tornar as sociedades mais científicas – ou melhor: em seu linguajar, mais positivas – não é o mesmo que as tornar tecnocráticas ou desumanizadas, mas, justamente ao contrário, é torná-las mais justas, mais cuidadosas com todos os cidadãos e ciosamente separando o poder que modifica as condutas por meio da força física do poder que modifica as idéias e os valores, isto é, as vontades. Melhorar as sociedades somente é possível se as sociedades forem conhecidas – e esse conhecimento só é possível por meio da ciência. Por outro lado, a ciência não é um fim em si mesma: assim como a instituição social chamada “capital”, ela deve subordinar-se a fins sociais, conforme ilustra a fórmula: “saber para prever, a fim de prover”: o conhecimento deve permitir ao ser humano satisfazer suas necessidades, sejam elas materiais, sejam elas intelectuais, sejam elas “espirituais”.

É difícil não perceber, em todos esses aspectos, uma tendência a realizar-se a respeito do Positivismo o que Volkoff (2004) chamou de “desinformação”: não se trata de erros ingênuos e mais ou menos bem-intencionados, mas de comportamentos ativamente interessados em confundir e em divulgar perspectivas errôneas: o comunismo do século XX – que, como indicamos, não é o mesmo considerado por Augusto Comte, mas que guarda inúmeras relações com aquele – teve um papel ativo nessa política intelectual da má-fé, assim como teóricos situados mais à direita, sejam liberais, sejam católicos, a que se juntam todos os teóricos que, de maneira mais passiva, aceitam e passam adiante essas interpretações. Isso constitui uma dupla... ironia: por um lado, aqueles a quem no pensamento comtiano caberia o poder Espiritual, que é a reserva moral e fiador da continuidade humana, de caráter subjetivo, preferem ativamente abdicar desse papel, em nome ou do serviço aos poderes temporais ou de um progresso intelectual altamente abstrato e

indeterminado: em qualquer caso, é difícil não ver aí o que Julien Benda chamou em 1927, de maneira confusa, de “*trahison des clercs*”. Por outro lado, como indicou há alguns anos Wacquant (1996), o destino do Positivismo no século XX foi tal que essa palavra passou a indicar precisamente o inverso daquilo tudo que Comte afirmava, preconizava e desejava: basta ler-se o texto de Jeffrey Alexander (1996), “A importância dos clássicos”, cujo resultado é relegar a substância do pensamento comtiano para o “*pós-positivismo*”, quando não para alguma forma de “*antipositivismo*”³⁵⁸. Esperamos que esta pesquisa contribua, de alguma forma, para modificar essas práticas de desinformações e, se possível, até mesmo revertê-las; como o fundador do Positivismo argumentava, a historicidade dos seres humanos ensina que temos apenas deveres de todos para com todos e o primeiro de todos esses deveres é prestarmos justiça aos nossos antecedentes: no caso das idéias sociológicas, a maior justiça que se pode render a qualquer pensador não é repetir por obrigação uma caricatura inútil de suas idéias, mas perceber se, que e como elas são úteis para a reflexão humana sobre sua realidade cosmológica, social e moral.

* * *

Esta tese procurou apresentar alguns aspectos da obra comtiana. Foram dois os critérios que nortearam a seleção dos aspectos apresentados: a importância do assunto para o próprio sistema positivista e a importância social e teórica de algumas questões; nas preocupações teóricas, procuramos igualmente responder positivamente algumas críticas sofridas pela obra de Comte. É claro que, exceto em alguns casos caracterizados pelo recurso às notas de rodapé, essas críticas não foram apresentadas como tais a fim de manter o ritmo do texto e, seguindo a sugestão de Comte – de adotar uma perspectiva “positiva” –, indicar como a resposta a elas está presente com coerência no Positivismo. Em qualquer caso, a ênfase nos aspectos políticos, embora tenha exigido extensas referências a questões de outros âmbitos intelectuais, necessariamente nos levou a deixar de lado outros aspectos

³⁵⁸ Mesmo teóricos das Ciências Sociais com um perfil mais histórico, ou historicista, procedem dessa forma, como se pode ver em Taylor (1995), Feres Jr. (2000), MacIntyre (2001), Ball (2004) e, em menor grau, Berlin (2002a); é claro que suas autoridades não os isentam de seus erros. Curiosamente, Pierre Bourdieu evita isso, ao distinguir a obra de Comte do que chama de “Positivismo” (cf. BOURDIEU, 2003).

importantes para a compreensão do Positivismo: considerando pesquisas tópicas, poderíamos indicar pelo menos as teorias da religião (cf. ARNAUD, 1973; TISKI, 2007), da educação (cf. ARBOUSSE-BASTIDE, 1957), da ciência e do conhecimento (cf. LAFFITTE, 1894; 1928a) e os detalhes de sua filosofia da história (cf. LAFFITTE, 1876; 1897; 1928b; COMTE, 1929, v. III).

A compreensão do autor nos seus próprios termos, dialogando com o ambiente em que está e com as tradições intelectuais que lhe permitiram constituir-se como um pensamento específico: isso corresponde ao procedimento sugerido e formalizado por Mark Bevir. Nos termos desse pesquisador britânico, a compreensão de uma obra deve dar-se por meio da referência às “tradições” que a informaram e aos “dilemas” que continuamente enfrenta e que a motivam, sempre pressupondo a liberdade e a autonomia criativas.

No caso de Augusto Comte, consideramos que tanto as tradições quanto os dilemas podem ser consignados em duas ou três rubricas, denominadas genericamente como “teológicos” (ou “retrógrados”), “metafísicos” (“revolucionários”) e “positivos”, ou positivistas (“sociocratas”). Essas três grandes correntes foram propostas desde o início pelo próprio Comte e, parece-nos, são suficientes para a compreensão de suas idéias; cada uma delas constituiu-se por uma linhagem filosófica, política e científica ao longo da história, resultando na primeira metade do século XIX francês em grupos políticos rivais – especialmente entre os retrógrados, de origem católica, e os revolucionários, de origem iluminista, cuja oposição deveria ser neutralizada pela constituição de um terceiro e renovado partido, o dos sociocratas, baseado nas idéias do próprio Comte. A oposição entre os dois partidos iniciais e o projeto de superação entre ambos é representado com clareza pela máxima política “Ordem e Progresso”, que subentende, além de um programa político, uma teoria sociológica e histórica de fundo.

Tomando essas relações como pressupostos, nossos objetivos eram basicamente dois: por um lado, propor um modelo de interpretação do sistema comtiano que o torne mais compreensível; por outro lado, apresentar expor suas perspectivas políticas, em particular indicando de que forma constitui-se um projeto republicano no Positivismo. O modelo interpretativo é o dos “englobamentos de contrários” proposto

há algumas décadas por Louis Dumont: de acordo com esse modelo, a sociedade como um todo organiza-se por meio de princípios gerais que englobam como casos particulares aqueles outros princípios que, de uma perspectiva estritamente lógica, são-lhe diferentes ou opostos; ao mesmo tempo, mudando-se os princípios básicos, muda-se o ordenamento social. O modelo do englobamento de contrários opõe-se ao modelo igualitarista, em que, embora exista um princípio organizador da realidade, esse princípio é como se não existisse, ao postular a igualdade de todos os elementos, que, por sua vez, devem ser justapostos uns aos outros. O princípio do igualitarismo, específico do Ocidente após a Idade Média, adota o economicismo como parâmetro definidor das relações sociais; além disso, a partir da postulada igualdade entre todos e tudo, desenvolve-se o individualismo como valor social central. O igualitarismo prevê relações horizontais, o englobamento de contrários, relações verticais: daí também ser este chamada por Louis Dumont de “hierarquia”. Como, porém, esta pesquisa apresenta-se plena de ambigüidades terminológicas, preferimos não usar a expressão hierárquica, a fim de não ter mais uma expressão cujo sentido corrente *não* corresponde ao que o autor que a formulou quis emprestar-lhe.

O sistema comtiano corresponde perfeitamente à descrição do modelo do englobamento de contrários, pois um princípio geral ordena toda a realidade social, procurando incorporar os vários elementos, mesmo os mais discordantes, como casos particulares complementares entre si. Esse princípio geral, subentendidos o relativismo filosófico e a historicidade do ser humano, é a subordinação do mais nobre ao mais grosseiro, o que possui como equivalentes a subordinação do mais específico ao mais geral. Ora, a generalidade pode ser objetiva ou subjetiva, resultando em organizações e classificações diversas – na verdade, opostas: mesmo nesses casos a preocupação comtiana é com a afirmação, ou melhor, com a constituição das *complementaridades* na Humanidade, a grande idéia articuladora de todas as demais. O presente da sociedade é a realidade objetiva, que serve de base para a realidade subjetiva; nesse quadro, prevalecem as relações materiais, em que tem a precedência o poder Temporal e a atividade industrial, que correspondem à “previdência material” da Humanidade; a ela soma-se a “previdência geral”, o proletariado: proletários e patrícios constituem a forma material da sociedade, seja em sua forma dispersa (número), seja em sua forma concentrada (riqueza). A ação sacerdotal é a previdência intelectual e a feminina, a previdência moral: ambas subordinam-se à

força material: o resultado geral do classamento objetivo é este: patrícios, sacerdotes, mulheres, proletários.

Mas se a realidade objetiva é necessária para a existência da Humanidade, o fato é que o presente na verdade é apenas um elemento intermediário em uma sucessão histórica que segue a ordem do passado em direção ao futuro: entre essas duas massas humanas subjetivas e crescentes está o fugidio presente, que recebe os materiais anteriores, conserva-os, desenvolve-os e transmite-os para a posteridade. Desse modo, há uma subordinação da objetividade em relação à subjetividade, do presente ao passado e ao futuro, do temporal ao espiritual: nesse caso, é a generalidade de sentimentos e de vistas que deve prevalecer sobre a generalidade prática, de tal sorte que, em tal quadro, as mulheres ocupam o ápice social, seguidas pelo sacerdócio, pelos patrícios e, finalmente, pelo proletariado.

Essas concepções procuram conferir sentido teórico e prático à historicidade humana; como ela decorre de *relações* entre generalidades e particularidades, não há como estabelecer aí nenhuma forma de “igualdade” ou, de maneira mais específica, nenhum igualitarismo. Na verdade, como vimos, o igualitarismo no sistema comtiano é rejeitado não apenas por questões teóricas e lógicas mais amplas, mas também porque das perspectivas moral e política ele não é aceitável: moralmente, o igualitarismo impede ou combate o desenvolvimento das excelências morais, assim como das intelectuais e práticas: o desenvolvimento social é ao mesmo tempo causa e consequência das *diferenças*, vale dizer, das *desigualdades sociais*; por fim, a busca da igualdade baseia-se na inveja dos inferiores a respeito dos superiores, isto é, no egoísmo individualista. Em termos políticos, o igualitarismo não é aceitável no sistema comtiano porque ele pressupõe a negação da liberdade, ou melhor, das liberdades: enquanto a igualdade só pode ser obtida mediante pressão e força – material e espiritual –, a liberdade permite que a sociedade desenvolva-se e que cada ser humano possa escolher o que lhe julgar mais adequado.

O modelo do englobamento de contrários, assim, permite uma compreensão acurada do Positivismo; ora, tendo sido elaborado para compreender sociedades não-ocidentais – Louis Dumont concebeu-o ao estudar a Índia –, parece-nos que reside aí um dos motivos profundos da incompreensão de que a obra de Comte sofre; ao contrário de ser um

pensamento eurocêntrico, para compreendê-lo é necessário um esforço para que nós, ocidentais, saíamos de nossa perspectiva demasiadamente localizada no tempo e no espaço e aceitemos nossas limitações: entender, ou, caso deseje-se, “compreender” o Positivismo é abandonar o etnocentrismo e o anacronismo presentista em favor de uma perspectiva humana mais ampla.

O outro objetivo geral de nossa pesquisa era investigar o projeto republicano de Comte. Isso, como vimos, exige a compreensão do projeto político e social do Positivismo, de modo que é necessária uma longa exposição ao mesmo tempo preliminar e complementar às questões políticas: por esse motivo, não faremos uma retrospectiva dessas questões neste capítulo final. Ao contrário, talvez seja interessante um pequeno paralelo entre a república sociocrática comtiana e o republicanismo neo-romano de Phillip Pettit: com isso, desejamos conferir sentido não apenas à exposição teórica inicial como ao conjunto desta investigação.

Antes de mais nada, convém notar que Pettit tem o grande mérito de trazer novamente à discussão teórico-política o conceito de “república”, ofuscado ou substituído por muito tempo pela “democracia”. Vimos que, para Comte, a república em si é uma palavra mais ou menos destituída de significado, indicando apenas a negação da monarquia: tanto o próprio Comte quanto Pettit procuraram conferir um significado positivo para a república, isto é, definir seus parâmetros morais, institucionais e comportamentais.

A preocupação de Pettit é evitar a “dominação”, definida como a interferência arbitrária nas vidas dos cidadãos; essa interferência arbitrária pode provir tanto do Estado – no *imperium* – quanto da sociedade civil – no *dominium*. O que está em jogo em cada uma dessas possibilidades é o exercício das liberdades: retomando as categorias elaboradas por Isaiah Berlin, a liberdade negativa rejeita a interferência do Estado na vida privada dos cidadãos, isto é, qualquer intromissão, legítima ou ilegítima, aceitável ou não, na ausência de obstáculos à ação individual; já a liberdade positiva considera que o cidadão só é livre se e enquanto participar do processo coletivo de tomada de decisões, o que em certo sentido torna bastante residual, mas com certeza deficitária, a vida estritamente privada. Contrapondo-se a esses dois modelos, Pettit propõe a “liberdade republicana”, que aceita as interferências do Estado

(e, secundariamente, também as da sociedade civil), mas desde que elas sejam legítimas, aceitáveis e, principalmente, controladas.

A fim de controlar a ação estatal e evitar a arbitrariedade, Pettit sugere uma série de instituições que se completem e policiem-se, de modo que uma impeça a outra de exercer poderes arbitrários: o objetivo desses pesos e contrapesos é *dificultar* a ação estatal. Além disso, embora os cidadãos devam exercer uma fiscalização contínua sobre a ação estatal, seja por meio da opinião pública, seja por meio de comitês específicos, seja, ainda, por meio do sufrágio periódico, a participação política não é obrigatório; na verdade, em diversas ocasiões ela até mesmo deve ser evitada, a fim de evitar obstáculos e dificuldades desnecessárias. Por esses dois ou três motivos – a liberdade como não-arbitrariedade; os pesos e contrapesos institucionais; a relativa autonomia decisória do Estado face à opinião pública –, Quentin Skinner (1997) denominou esse republicanismo de “neo-romano”, em contraposição às propostas “neo-atenienses” de Hannah Arendt, Jurgen Habermas, Charles Taylor e outros.

A proposta política, ou melhor, republicana de Augusto Comte não deve nada a ninguém; ela mantém-se por si só e não precisa do apoio, ou do referendo, de outros teóricos. Ainda assim, é interessante notar como há vários pontos de aproximação entre o Positivismo e as idéias de Pettit, embora alguns deles não sejam tão evidentes à primeira vista.

Dois aspectos gerais aproximam um do outro: 1) a busca de um modelo romano para as lucubrações políticas, ou, de maneira semelhante, a percepção de que a vida política romana oferece um exemplo privilegiado para teorizações políticas contemporâneas – afastando-se assim, por motivos um tanto parecidos, da experiência de democracia direta ateniense –; 2) a preocupação em dotar a república, ou o republicanismo, de um conteúdo político específico e positivo: enquanto para Pettit é a realização da liberdade como não-arbitrariedade, para Augusto Comte é subordinação da política à moral, em um quadro de separação entre os dois poderes (Temporal e Espiritual). O curioso, quase espantoso, é que Pettit, embora busque recuperar o sentido histórico do conceito de república, rejeita explicitamente um dos seus traços fundamentais, que é o aspecto negativo realçado por Augusto Comte nesse conceito: para Pettit, não há problema nem teórico nem

político falar-se em “monarquia republicana”. Desse modo, embora recupere um sentido adotado por Montesquieu, Pettit ignora ou rejeita o sentido usado por Cícero (uma de suas referências, aliás), Camilo, Paulo Emílio, Nicolau Maquiavel, Algernon Sidney, Georges Danton, George Washington, Toussaint Louverture, Simón Bolívar e, sem dúvida, Augusto Comte. Note-se de passagem, como indicou Venturi (2003, cap. 3), o oxímoro de Montesquieu, retomado por Pettit, consiste em uma acomodação teórica entre o ideal “clássico”, ou “habitual”, da república e a relativa pacificação social e política experimentada na Europa entre o fim das guerras de religião e a Revolução Francesa.

A república é o regime não-monárquico que realiza com uma legitimação humana a subordinação da política à moral: simplificando ao extremo, essa poderia ser uma definição do republicanismo positivista. Subordinar a política à moral não significa retomar uma certa literatura e, mais do que isso, uma certa tradição cristã de “espelhos dos príncipes”, em que o bom governante é aquele pessoalmente virtuoso. Sem deixar de lado as virtudes pessoais dos governantes e, dessa maneira, sem aceitar o imoralismo e o amoralismo políticos resultantes da decadência da moral católica após a Idade Média, a subordinação a que se refere Comte consiste em estabelecer um parâmetro público de idéias e valores que norteiem a ação política, no sentido específico da atividade pacífica, com vistas à manutenção da ordem e à persecução do progresso. Ao mesmo tempo, ela refere-se ao disciplinamento geral das ações públicas e humanas, subordinando-se a vida privada à pública (mas considerando aquela como a base desta) e a inteligência à ação prática.

Os governantes governam fiscalizados pela opinião pública, o que no Positivismo consiste na vigilância feita pelo sacerdócio assistido pela universalidade do proletariado e das mulheres. A realidade material, do ponto de vista objetivo, isto é, do presente, é a mais imperativa, mas ela deve subordinar-se, por um lado, à fraternidade universal e, por outro lado, à percepção cotidiana dos laços que ligam entre si os cidadãos; desse modo, os países devem ser relativamente pequenos. Mais do que isso: a atividade prática na modernidade difere da que ocorria na Antigüidade: antes vigiam as guerras, agora é a indústria, portanto, as ações pacíficas. Reguladas pelo sacerdócio com o apoio do proletariado e das mulheres, a existência prática deve organizar-se cada vez mais pelo conselho intelectual e pelas sugestões morais, cada vez menos pela

força física (das leis ou da violência). Esse regime, que o fundador do Positivismo chamou de “sociocracia”, baseia-se nas responsabilidades individuais que devem ser fiscalizadas como parte dos deveres mútuos de todos para com todos, de maneira a conciliar a independência individual com o concurso coletivo: o conjunto dessas disposições permitirá a transformação das pátrias em mátrias. Pettit repete a tradição britânica: o poder corrompe; Augusto Comte concorda com isso: bem observadas as coisas, é fácil concluir que a sociocracia, com seus deveres e suas responsabilidades, consiste em um articulado sistema de pesos e contrapesos sociais, morais e intelectuais.

Creemos ter indicado de que maneira as aproximações entre Pettit e Comte são em maior quantidade do que à primeira vista pode-se pensar. Dito isso, os aspectos que separam os dois autores surgem em seguida – na verdade, separando Comte de toda uma tradição mais contemporânea do pensamento político e social.

O primeiro aspecto que os distanciam é a importância conferida por Augusto Comte às vistas socialmente compartilhadas. Na verdade, Pettit está longe da literalmente anarquia moral pregada por Chantal Mouffe com sua “democracia agonística”, assim como não tem as incoerências, ou ambigüidades, que John Rawls apresenta a respeito: Pettit reconhece que são necessários valores comuns para exista uma república funcional: qual é o bem comum, quais são os procedimentos institucionais adequados etc. Todavia, o fato é que a tradição de pensamento político-social mais recente tem enfatizado mais e mais a dispersão intelectual e moral e considerado a comunidade de vistas algo daninho. De maneira semelhante, os conflitos sociais, que, embora não sejam mais vistos como conceito político e *moral* centrais – como no caso do marxismo, com sua “luta de classes” –, são têm sido freqüentemente afirmados como sinal de vitalidade, relegando a busca do consenso, ou dos acordos, individuais e coletivos à duvidosa condição de “opressiva” ou – pior! – “totalitária”. Cabe em ambos esses casos retomarmos a defesa das idéias de Comte que esboçamos no início destas “Conclusões”: conforme procuramos evidenciar ao longo desta pesquisa, o Positivismo não nega a existência de conflitos nem a sua eventual serventia; por outro lado, não considera que a concordância de valores e idéias impeça a reflexão individual ou específica a respeito das mais variadas questões, resultando em perspectivas próprias e até contraditórias relativamente ao conjunto da sociedade. Como

argumentou Michel Bourdeau (2000), a questão mais importante para Augusto Comte não é forçar uma unicidade de pensamento, mas evitar uma dispersão fatal; em outras palavras, não está em questão a pluralidade de pensamento e de valores, porém, sim, a desagregação social devida à ausência de qualquer base comum de idéias e valores. Ao mesmo tempo, os valores e as idéias defendidos pelo Positivismo baseiam-se no relativismo filosófico e na atividade pacífica, de modo que a convergência comtiana não equivale à imposição de idéias nem a idéias absolutas que só podem ser aceitas como puros artigos de fé.

Outro aspecto que separa Comte do conjunto do pensamento político e social contemporâneo é sua rejeição do parlamento e sua conseqüente defesa do governo unipessoal, a que se associa a má fortuna histórica da palavra “ditadura” para caracterizar esse governo. A instituição parlamentar, em parte devido à idéia de soberania popular, em parte devido a um certo hábito mental, é percebida como conatural à existência política contemporânea; a rejeição que Augusto Comte fez dela, juntamente com as citações de Thomas Hobbes para justificar o governo político, conduziu, como conduz, muitos a designá-lo como “autoritário”. Entretanto, cremos ter demonstrado que nada disso faz sentido: antes de mais nada, “ditadura” não significa “regime político destituído de liberdades”, mas, bem ao contrário, só é possível falar-se em governo ditatorial para Comte se houver com a máxima clareza a separação entre os dois poderes e, em especial, a liberdade de pensamento e de expressão. A rejeição do parlamentarismo e a afirmação do governo unipessoal também permitem, de maneira única, o controle social dos instintos egoístas associados ao poder político: em uma, ou em poucas pessoas, o orgulho próprio ao mando é passível de vigilância, controle e disciplina, exatamente ao contrário do que ocorre na dispersão parlamentar, que, dessa forma, incentiva a irresponsabilidade pessoal e coletiva disfarçada pelo uso da retórica democrática. Por outro lado, retomemos brevemente Pettit: sua preocupação ao definir a república é evitar o governo arbitrário; pois bem: para Comte, a soberania popular é o conceito político próprio à metafísica que torna possível o arbitrário político, devido ao seu caráter absoluto aplicado à vagueza conceitual. O arbitrário metafísico só faz sentido se contrapor-se ao arbitrário teológico: o embate entre ambos esses arbitrários não visa a regular a ação do governo, mas a destruí-la, encarando o Estado como um inimigo permanente (não é essa a essência da “liberdade negativa”, própria ao liberalismo?). Ao mesmo tempo, o

parlamento surgiu na Inglaterra como a forma que a nobreza local encontrou para subjugar o rei; baseada no povo, após ter obtido sucesso usou a instituição parlamentar para corromper material e moralmente o povo, quando não para oprimi-lo.

O resultado das considerações acima é que simplesmente não faz sentido chamar Augusto Comte de autoritário somente porque ele era contrário ao parlamento e, por extensão, ao parlamentarismo ou porque, em virtude de uma confusão semântica, ele era favorável à “ditadura”. Senão, vejamos: antes de mais nada, a liberdade de pensamento e de expressão é uma condição fundamental do regime; dito isso, o governo material deve ceder cada vez mais espaço para o governo espiritual, que passará a regular pelos sentimentos altruístas, pelo conselho e pela opinião o poder Temporal. Como as *cités* devem diminuir radicalmente de tamanho, a fiscalização pública deve tornar-se mais fácil e mais direta; ao mesmo tempo, como as Forças Armadas devem transformar-se em gendarmarias, os motins localizados serão passíveis de repressão, mas o governo não terá como evitar as rebeliões generalizadas. Por outro lado, o governo unipessoal permite que ocorra a responsabilização política pelos atos praticados, o que é simplesmente inviável no parlamento; mas, ao mesmo tempo, a transformação das Forças Armadas em gendarmaria e a extinção do parlamento permitem que se reduzam as despesas públicas, com os recursos públicos sendo empregados não na corrupção popular, na satisfação das necessidades particularistas dos demagogos ou em guerras que servem para distrair a atenção interna para tolices externas e para treinar externamente a violência policial destinada às repressões internas; como dizíamos, os recursos públicos não serão mal empregados, isto é, utilizados em objetivos não-sociais, mas em serviços e obras públicas variados que beneficiem o proletariado. *Nada disso justifica a alcunha de “autoritário”.*

Poder-se-á, talvez, argumentar que essas prescrições são meramente normativas e que não têm eficácia prática. Mas isso não é uma objeção válida, pois o que presentemente se realiza é teoria política, ou teoria social, isto é, *do ponto de vista teórico não há nenhuma justificação ou legitimação de algo parecido com “autoritarismo”*. Por outro lado, poder-se-ia dizer que essas prescrições *poderiam* ter efeitos negativos na realidade social: mas, além de ser uma questão empírica a verificar-se, é necessário levar em conta que nenhum problema

teoricamente possível – possível, aliás, para a sociocracia positivista tanto quanto para qualquer outra formulação teórico-política – nega os argumentos apresentados por Augusto Comte. Aliás, essa é uma das características dos críticos que afirmar ser Comte um autoritário: sempre com referências genéricas, apodam-lhe o “autoritário”, com observações sobre seu “discurso” ou sobre suas observações especificamente contrárias ao parlamento³⁵⁹: em nenhum instante lêem-se os textos originais de Comte ou, de modo mais específico, suas observações a favor da liberdade, da autonomia individual, da responsabilidade coletiva e contra a opressão e a tirania. Ora, em casos como esse, referências genéricas são a mesma coisa que ausência de conhecimento ou que covardia intelectual: em outras palavras, mera maledicência e nenhuma refutação intelectual.

Evidentemente, não é este o espaço para tal gênero de refutação, ao menos não para uma discussão em regra. O objetivo desta pesquisa foi menos discutir tais questões mais particulares e polemizar com um ou outro autor e, muito mais, apresentar um autor que, embora tenha duvidosamente o título de “clássico”, está longe de ser utilizado de fato como tal: Arbousse-Bastide (1990, p. XI) lembra que, via de regra, Comte é percebido como um “autor fácil”, não merecendo maiores esforços intelectuais³⁶⁰. Em contraposição, Jeffrey Alexander (1996) definiu como “clássico” o autor capaz de apresentar às sucessivas gerações de pensadores e pesquisadores um conjunto de modelos e sugestões teóricos e metodológicos, intuições, valores e interpretações; é claro que, para fornecer essa riqueza intelectual e moral é necessário que o clássico seja no mínimo *lido*³⁶¹. Por seu turno, Mark Bevir (1994)

³⁵⁹ Exemplos acabados dessa postura: Romano (1994), Franco (2007) e Alcântara (2008).

³⁶⁰ Os comentários seguintes reproduzem parcialmente algumas das considerações finais de Lacerda (2008a).

³⁶¹ No caso específico de Comte, no Brasil, essa carência é tanto maior quanto ele simplesmente não foi traduzido: ao contrário do que ocorre em inglês e alemão, não há nenhuma versão em português do *Sistema de filosofia positiva*, nem do *Sistema de política positiva*, nem da *Síntese subjetiva*, nem do *Discurso preliminar sobre o conjunto do Positivismo*, nem do *Tratado filosófico de Astronomia popular*, nem da *Geometria geral*, nem, finalmente, de sua extensa correspondência (em oito volumes) e do seu testamento. As únicas obras traduzidas são os *Opúsculos de filosofia social* (as obras ditas “de juventude”), o *Catecismo positivista*, o *Apelo aos conservadores*, o *Discurso sobre o espírito positivo* e trechos do *Sistema de filosofia* e do *Discurso preliminar*: com a exceção mínima dos últimos três textos, todas as outras traduções foram devidas a positivistas (em particular Miguel Lemos, Teixeira Mendes e Ivan Lins); em todo caso, o que foi vertido para o vernáculo equivale no

estabeleceu que as interpretações das obras dos autores e o desenvolvimento de hipóteses e teorias têm que ser “progressistas”: têm que ter, entre várias outras características, a abertura, a “afirmatividade” e a abrangência, o que equivale a que devem estar abertas à crítica e ao aperfeiçoamento, têm que mais afirmar que refutar afirmações diversas e, por fim, têm que ampliar cada vez mais o escopo de fatos explicados e interpretados.

Apesar disso, o fundador do Positivismo não é de modo geral lido e sua serventia consiste muito mais em ser um espantalho para linchamento em praça pública que em uma referência intelectual efetiva. Não apenas as medidas práticas por ele preconizadas são úteis ou passíveis de reflexão – o que, em termos bastante estreitos, garantir-lhe-ia sua “atualidade” –, como, ainda mais, as suas idéias gerais sobre a realidade cosmológica, social e moral são profundas e merecem, ou exigem, desde há muito, ser meditadas. Está mais do que na hora de tornar Augusto Comte um “clássico” no sentido verdadeiro e profundo da expressão – em um sentido... “progressista”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGULHON**, M. 1991. *1848. O aprendizado da República*. São Paulo: Paz e Terra.
- ALCÂNTARA**, F. H. C. 2008. *Os clássicos no cotidiano*. 3ª ed. São Paulo: Arte e Ciência.
- ALEXANDER**, J. 1996. A importância dos clássicos. In: GIDDENS, A. & TURNER, J. (orgs.). *Teoria Social hoje*. São Paulo: UNESP.
- ARBOUSSE-BASTIDE**, P. 1957. *La doctrine de l'éducation universelle dans la philosophie d'Auguste Comte*. 2 v. Paris: PUF.
- _____. 1990. A grande iniciação do proletariado. In: COMTE, A. *Discurso sobre o espírito positivo*. São Paulo: M. Fontes.
- ARNAUD**, P. 1965. *Politique d'Auguste Comte*. Paris: A. Colin.
- _____. 1973. *Le « nouveau dieu »*. Préliminaires à la politique positive. Paris: Vrin.
- ARON**, R. 1999a. Auguste Comte. In: _____. *As etapas do pensamento sociológico*. 3ª ed. Lisboa: Dom Quixote.
- _____. 1999b. Os sociólogos e a revolução de 1848. In: _____. *As etapas do pensamento sociológico*. 3ª ed. Lisboa: Dom Quixote.
- Auguste Comte et le positivisme*. s/d. Disponível em: <http://membres.lycos.fr/clotilde/>. Acesso em: 15.nov.2007.
- Augusto Antunes – o homem que realizava*. 2006. Rio de Janeiro: L. Christiano.
- AVRITZER**, L.; **BIGNOTTO**, N.; **GUIMARÃES**, J. & **STARLING**, H. M. M. (orgs.). *Corrupção: ensaios e críticas*. Belo Horizonte: UFMG.
- BALL**, T. 2004. Aonde vai a Teoria Política? *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, n. 23, p. 9-22, nov. Disponível em:

- <http://www.scielo.br/pdf/rsocp/n23/24618.pdf>. Acesso em: 31.jan.2007.
- BENDA, J.** 2006. *La trahison des clercs*. Disponível em: <http://classiques.uqac.ca/>. Acesso em: 15.jan.2010.
- BENOIT, L. O.** 1999. *Sociologia comteana*. Gênese e devir. São Paulo: Discurso.
- BERLIN, I.** 2002a. *Isaiah Berlin*: estudos sobre a humanidade. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. 2002b. Dois conceitos de liberdade. In: _____. *Isaiah Berlin*: estudos sobre a humanidade. São Paulo: Companhia das Letras.
- BERTRAND RUSSELL, W.** 1957. *O poder*. Uma nova análise social. São Paulo: Nacional.
- BEVIR, M.** 1994. Objectivity in History. *History and Theory*, Middletown, v. 33, n. 3, p. 328-344, Oct.
- _____. 2000. Meaning and Intention: A Defense of Procedural Individualism. *New Literary History*, Baltimores, v. 31, n. 3, p. 385-404, Summer.
- _____. 2002. *The Logic of the History of Ideas*. Cambridge: Cambridge University.
- BIGNOTTO, N.** 2001. *Origens do republicanismo moderno*. Belo Horizonte: UFMG.
- BOBBIO, N.** 1997. *Estado, gobierno y sociedad*: por una teoría general de la política. 2ª ed. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. 2001. *Direita e esquerda*. Razões e significados de uma distinção política. 2ª ed. São Paulo: Unesp.

BOSI, A. 2004. O Positivismo no Brasil: uma ideologia de longa duração. In: PERRONE-MOISÉS, L. (org.). *Do Positivismo à desconstrução*. Idéias francesas na América. São Paulo: USP.

_____. 2006. A arqueologia do Estado-providência. In: _____. *Dialética da colonização*. 4ª ed. São Paulo: Companhia das Letras.

BOUHDIBA, A. 1999. Augusto Comte ainda vivo entre nós: contribuições do filósofo na perspectiva africana. In: TRINDADE, H. (org.). *O Positivismo*. Teoria e prática. Porto Alegre: UFRS.

BOURDEAU, M. 2000. Consensus, autorité spirituelle et foi positive. *Dogma*, Paris. Disponível em: http://dogma.free.fr/txt/MB_consensus.htm. Acesso em: 17.set.2008.

BOURDET, E. 1875. *Vocabulaire des principaux termes de la Philosophie Positive*. Paris: G. Baillière.

BOURDIEU, P. 2003. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro : B. Brasil.

BRAUNSTEIN, J.-F. 2003. Comte « *in context* »: l'exemple de la Sociologie. In: BOURDEAU, M.; BRAUNSTEIN, J.-F. & PETIT, A. (orgs.). *Auguste Comte aujourd'hui*. Paris : Kimé.

_____. *La philosophie de la médecine d'Auguste Comte*. Paris: PUF.

BRIDGES, J. H. 1910. *The Unity of Comte's Life and Doctrine*. A Reply to Strictures on Comte's Later Writings addressed to John Stuart Mill. London: Watts.

CAGAPTAY, S. 2009. Is Turkey Leaving the West? *Foreign Affairs*, New York. Disponível em: <http://www.foreignaffairs.com/articles/65634/soner-cagaptay-is-turkey-leaving-the-west>. Acesso em: 31.out.2009.

CARDOSO, S. (org.). 2004. *Retorno ao republicanismo*. Belo Horizonte: UFMG.

CARNEIRO, D. 1943. *Transição revolucionária*. São Paulo: Atena.

- CARNEIRO**, P. E. B. 1981. Introduction au tome quatrième. In: COMTE, A. *Correspondance générale et confessions*. T. IV: 1846-1848. Paris: J. Vrin.
- CASARIN**, J. C. 2008. Isaiah Berlin: afirmação e negação da liberdade. *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, v. 16, n. 30, p. 283-295, jun. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rsocp/v16n30/17.pdf>. Acesso em: 8.jan.2010.
- CASTILHOS**, J. 1982. *Idéias políticas de Júlio de Castilhos*. Col. “Ação e pensamento da República”. Brasília: Senado Federal.
- CHARLE**, C. 1994. *A Social History of France in the 19th Century*. Oxford: Berg.
- CINGOLANI**, P. 2003. *La république, les sociologues et la question politique*. Paris: La Dispute.
- COMTE**, A. 1856. *Synthèse subjective ou système universel des conceptions propres à l'état normal de l'Humanité*. Paris: Fayard.
- _____. 1895. *La philosophie positive d'Auguste Comte, condensée par Miss Harriet Martineau*. 2 v. Paris: L. Bahl.
- _____. 1899. *Apelos aos conservadores*. Rio de Janeiro: Igreja Positivista do Brasil.
- _____. 1929. *Système de politique positive ou traité de Sociologie instituant la Religion de l'Humanité*. 4^{ème} ed. 4 v. Paris: Larousse³⁶².
- _____. 1934. *Catecismo positivista, ou sumária apresentação da Religião universal*. 4^a ed. Rio de Janeiro: Igreja Positivista do Brasil.

³⁶² A quarta edição do *Sistema de política* foi a última feita integralmente até agora e, como as anteriores, consiste mais em uma reimpressão, pois a paginação e a disposição do texto são idênticas à edição original, de 1851 a 1854.

- _____. 1945. *Influência feminina do Positivismo*. Rio de Janeiro: Igreja Positivista do Brasil.
- _____. 1957. *A General View of Positivism*. New York: R. Speller.
- _____. 1970. *Écrits de jeunesse (1816-1828) – suivis du Mémoire sur la cosmogonie de Laplace (1835)*. Paris: J. Vrin.
- _____. 1972a. *Opúsculos de filosofia social*. São Paulo: USP.
- _____. 1972b. Segundo opúsculo (abril de 1820): Sumária apreciação do passado moderno. In: _____. *Opúsculos de filosofia social*. São Paulo: USP.
- _____. 1972c. Terceiro opúsculo (maio de 1822): Plano dos trabalhos científicos necessários para reorganizar a sociedade. In: _____. *Opúsculos de filosofia social*. São Paulo: USP.
- _____. 1972d. Quarto opúsculo (novembro de 1825): Considerações filosóficas sobre as ciências e os cientistas. In: _____. *Opúsculos de filosofia social*. São Paulo: USP.
- _____. 1972e. Quinto opúsculo (março de 1826): Considerações sobre o poder Espiritual. In: _____. *Opúsculos de filosofia social*. São Paulo: USP.
- _____. 1975. *Physique social*. Cours de philosophie positive, leçons 46 à 60. Paris: Hermann.
- _____. 1981a. *Correspondance générale et confessions*. T. IV: 1846-1848. Paris: J. Vrin.
- _____. 1981b. Le fondateur de la Société Positiviste à quiconque désire s'y incorporer. In: _____. *Correspondance générale et confessions*. T. IV: 1846-1848. Paris: J. Vrin.
- _____. 1981c. Projet de pétition politique à l'Assemblée Nationale Constituante par le président de la Société Positiviste. In: _____. *Correspondance générale et confessions*. T. IV: 1846-1848. Paris: J. Vrin.

- _____. 1981d. Appel au public occidental. In: _____. *Correspondance générale et confessions*. T. IV: 1846-1848. Paris: J. Vrin.
- _____. 1984. *Correspondance générale et confessions*. T. VI: 1851-1852. Paris: J. Vrin.
- _____. 1987. *Correspondance générale et confessions*. T. VII: 1853-1854. Paris: J. Vrin.
- _____. 1990a. *Correspondance générale et confessions*. T. VIII: 1855-1857. Paris: J. Vrin.
- _____. 1990b. *Discurso sobre o espírito positivo*. São Paulo: M. Fontes.
- _____. 1996a. *Curso de filosofia positiva*. Col. “Os pensadores”. São Paulo: Nova Cultural.
- _____. 1996b. *Discurso preliminar sobre o conjunto do Positivismo*. Col. “Os pensadores”. São Paulo: Nova Cultural.
- _____. 1996c. *Catecismo positivista, ou sumária apresentação da Religião universal*. Col. “Os pensadores”. São Paulo: Nova Cultural.
- CONSTANT, B.** 2006. *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*. Disponível em: <http://www.panarchy.org/constant/liberte.1819.html>. Acesso em: 25.maio.2006.
- DARNTON, R.** 1990. Cinema: Danton e o duplo sentido. In: _____. *O beijo de Lamourette*. Mídia, cultura e Revolução. São Paulo: Companhia das Letras.
- DAWKINS, R.** 2007. *O gene egoísta*. São Paulo: Companhia das Letras.
- DELFIN NETTO, A.** 2007. Justiça social. *Folha de S. Paulo*, 7.mar.

DOWNS, A. 1999. *Uma teoria econômica da democracia*. São Paulo: USP.

DUMONT, L. 1992. *Essays on Individualism*. Modern Ideology in Anthropological Perspective. Chicago: University of Chicago.

_____. 1994. *German Ideology*. From France to Germany and Back. Chicago: University of Chicago.

_____. 1995. *Homo Hierarchicus*. The Caste System and Its Implications. 2nd ed. Chicago: University of Chicago.

_____. 2000. *Homo æqualis*. Gênese e plenitude da ideologia econômica. Bauru: USC.

ENTHOVEN, J.-P. 1975. Introduction: La fin de l'utopie. In: COMTE, A. *Physique social*. Cours de philosophie positive, leçons 46 à 60. Paris: Hermann.

FASEL, G. 1974. The Wrong Revolution: French Republicanism in 1848. *French Historical Studies*, v. 8, n. 4, p. 654-677, Autumm.

FÉDI, L. 2000. Auguste Comte et la technique. *Revue d'histoire des sciences*, Paris, v. 53, n. 2, p. 265-294. Disponível em: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rhs_0151-4105_2000_num_53_2_2084. Acesso em: 15.out.2009.

_____. 2003. L'organicisme de Comte. In: BOURDEAU, M.; BRAUNSTEIN, J.-F. & PETIT, A. (orgs.). *Auguste Comte aujourd'hui*. Paris : Kimé.

_____. 2007. *L'utopie laïque*. Disponível em : <http://www.mezetulle.net/article-6009567.html>. Acesso em : 11.ago.2009.

_____. 2008. *Comte*. São Paulo: Estação Liberdade.

FEDOSÉEV, F. N. 1983. *Comunismo científico*. Moscú: Progreso.

FEYERABEND, P. 2003. *Contra o método*. São Paulo: Unesp.

- FRANCO**, M. S. C. 2007. Impostos e imposturas. *Folha de S. Paulo*, p. A2, 25.jan.
- FURET**, F. 1989. *Pensando a Revolução Francesa*. 2ª ed. São Paulo: Paz e Terra.
- _____. 1995. *O passado de uma ilusão*. Ensaio sobre a idéia comunista no século XX. São Paulo: Siciliano.
- _____. 2001. *A Revolução em debate*. Bauru: USC.
- GANE**, M. 2006. *Auguste Comte*. London: Routledge.
- GIDDENS**, A. 1998. Comte, Popper e o Positivismo. In: _____. *Política, Sociologia e Teoria Social*. Encontros com o pensamento social clássico e contemporâneo. São Paulo: UNESP.
- GOUHIER**, H. 1933-1941. *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du Positivisme*. 3 V. Paris: Vrin.
- GRANGE**, J. 1996. *La philosophie d'Auguste Comte*. Science, politique, religion. Paris : PUF.
- _____. 2000. *Auguste Comte*. La politique et la science. Paris: O. Jacob.
- GUNNELL**, J. 1981. *Teoria Política*. Brasília: UnB.
- _____. 1982. The Technocratic Image and the Theory of Technocracy. *Technology and Culture*, v. 23, n. 3, p. 392-416, July.
- HABERMAS**, J. 1982. *Conhecimento e interesse*. Rio de Janeiro: Zahar.
- HELD**, D. 1987. *Modelos de democracia*. Belo Horizonte: Paidéia.
- HOBSBAWM**, E. 1999. *A era dos extremos*. O breve século XX – 1914-1991. São Paulo: Companhia das Letras.

- HOROCHOVSKI**, R. R. 2008. *Accountability e seus mecanismos: um balanço teórico*. Artigo apresentado no VI Encontro Nacional da Associação Brasileira de Ciência Política, realizado de 29 de julho a 1º de agosto, em Campinas (São Paulo). Digit.
- KANT**, I. 2008. *À paz perpétua*. Porto alegre: L&PM.
- KEEN**, A. 2009. *O culto do amador*. Como blogs, Myspace, Youtube e a pirataria digital estão destruindo nossa economia, cultura e valores. Rio de Janeiro: Zahar.
- KENTMEN**, C. 2008. Determinants of Support for EU Membership in Turkey: Islamic Attachments, Utilitarian Considerations and National Identity. *European Union Politics*, London, v. 9, n. 4, p. 487-510.
- KEOHANE**, R. O. & **NYE JR.**, J. S. 1989. *Power and Interdependence*. 2nd ed. New York: H. Collins.
- KINTZLER**, C. 2008. *Qu'est-ce que la laïcité ?* 2^e ed. Paris: Vrin.
- KREMER-MARIETTI**, A. 1999. *Entre le signe et l'histoire*. L'anthropologie positiviste d'Auguste Comte. 2^e ed. Paris: L'Harmattan.
- _____. 2000. *L'Homme biologique selon Comte et les théories nouvelles*. Article présenté à la Giornata di studi in memoria di Mirella Larizza, 12 maggio. Disponível em: <http://www.dogma.free.fr/txt/AKM-Comte01.htm>. Acesso em: 8.set.2008.
- _____. 2003. Épistémologie et politique positives. In: HAAC, G. *Hommage à Oscar Haac*. Paris: L'Harmattan. Disponível em: http://dogma.free.fr/txt/AKM_ComptePolitiquePositive.htm. Acesso em: 16.jun.2003.
- _____. 2009. Lecture des textes de Comte soumise aux méthodes du télescope et du kaléidoscope. In: _____ (dir.). *Auguste Comte*. La science, la société. Paris: L'Harmattan.

KRITSCH, R. 2002. *Soberania – a construção de um conceito*. São Paulo: Humanitas.

LACERDA, G. B. 2003. A república positivista: um projeto radical de liberdade e fraternidade. In: VIRMOND, A. *A república positivista*. Teoria e ação no pensamento político de Augusto Comte. 3ª ed. Curitiba: Juruá.

_____. 2004. Elementos estáticos da teoria política de Augusto Comte: as pátrias e o poder Temporal. *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, n. 23, p. 63-78, nov. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rsocp/n23/24622.pdf>. Acesso em: 23.nov.2009.

_____. 2005. *República e hierarquia*: uma pesquisa sobre a ordem sócio-política no pensamento de Augusto Comte. Projeto de pesquisa de doutorado apresentado ao Programa de Pós-graduação em Sociologia Política da Universidade Federal de Santa Catarina. Curitiba: digit.

_____. 2007a. *Republicanismo hierárquico em Augusto Comte*. Trabalho apresentado no III Congresso da Sociedade Brasileira de Sociologia, ocorrido em Recife, de 29 de maio a 1º de junho. Disponível em: http://www.sbsociologia.com.br/congresso_v02/papers/GT28%20Teoria%20Sociol%F3gica/GT%2028%20Sessao%20Especial%20Interpretacoes%20contemporaneas%20da%20sociologia.pdf. Acesso em: 20.set.2007.

_____. 2007b. O fundador da Sociologia. *Sociologia, Ciência e Vida*, São Paulo, ano I, n. 8, p. 38-46.

_____. 2008a. Dois erros sobre a doutrina política comtiana: “autoritarismo” e “funcionalismo público”. *Revista Espaço Acadêmico*, Maringá, ano VIII, n. 87, ago. Disponível em: <http://www.espacoacademico.com.br/087/87lacerda.htm>. Acesso em: 23.nov.2009.

_____. 2008b. *A memética transitando entre a metafísica e o pós-moderno*. Disponível em:

http://filosofiasocialepositivismo.blogspot.com/2008/09/memtica-transitando-entre-metafsica-e-o_20.html. Acesso em: 31.jan.2010.

_____. 2009a. Augusto Comte e o Positivismo redescobertos. *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, v. 16, n. 34, p. 319-343, out. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rsocp/v17n34/a21v17n34.pdf>. Acesso em: 29.dez.2009.

_____. 2009b. As críticas de Augusto Comte à Economia Política. *Política & Sociedade*, Florianópolis, v. 8, n. 15, p. 73-97, out. Disponível em: <http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/politica/article/view/11794/11038>. Acesso em: 23.nov.2009.

_____. 2009c. Fairness in the Thought of John Rawls and Auguste Comte. *Brazilian Political Science Review*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 58-92. Disponível em: http://www.bpsr.org.br/english/arquivos/BPSR_v3_n1_feb2010_03.pdf. Acesso em: 10.fev.2010.

_____. 2009d. *Laicidade(s) e república(s)*: as liberdades face à religião e ao Estado. Artigo apresentado no XXXIII Encontro Nacional da Associação Brasileira de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (Anpocs), realizado de 26 a 30 de outubro, em Caxambu (Minas Gerais). Digit. Disponível em: <http://sec.adtevento.com.br/anpocs/inscricao/resumos/0001/TC0013-1.pdf>. Acesso em: 28.jan.2010.

_____. 2009e. *Augusto Comte “no cotidiano”*. Disponível em: <http://filosofiasocialepositivismo.blogspot.com/2009/05/augusto-comte-no-cotidiano.html>. Acesso em: 29.dez.2009.

_____. 2009f. *Aforismas sociológicos I*. Disponível em: <http://filosofiasocialepositivismo.blogspot.com/2009/05/aforismas-sociologicos-i.html>. Acesso em: 18.set.2009.

_____. 2009g. *Aforismas sociológicos II*. Disponível em: <http://filosofiasocialepositivismo.blogspot.com/2009/07/aforismas-sociologicos-ii.html>. Acesso em: 18.set.2009.

_____. 2009h. *Aforismas sociológicos III*. Disponível em: <http://filosofiasocialepositivismo.blogspot.com/2009/09/aforismas-sociologicos-iii.html>. Acesso em: 18.set.2009.

LACROIX, J. 2003. *A Sociologia de Augusto Comte* (o fundador da Sociologia). Curitiba: Vila do Príncipe.

LAFFITTE, P. 1880. *De la morale positive*. Havre: T. Leclerc.

_____. 1889. De la souveraineté. *Revue Occidentale*, Paris, année 12, n. 4, p. 31-85, juil.

_____. 1892a. *Cours sur l'Histoire Générale des Sciences*. Discours d'ouverture prononcé par M. Pierre Laffitte le samedi 26 Mars 1892. Paris: Collège de France.

_____. 1892b. De la stabilité de l'équilibre économique. *Revue Occidentale*, Paris, XV année, II série, t. V, n. 4, p. 35-74, juil.

_____. 1894. *Cours de philosophie première*. T. II: Des lois universelles du monde. Paris: Société Positiviste.

_____. 1897. *Les grands types de l'Humanité*. Appréciation systématique des principaux agents de l'évolution humaine. Le catholicisme. Paris: Société Positiviste.

_____. 1928a. *Cours de philosophie première*. T. I: Théorie positive de l'entendement. Paris: Société Positiviste.

_____. 1928b. *Les grands types de l'Humanité*. Appréciation systématique des principaux agents de l'évolution humaine: Moïse. V. I, fasc. II. Rio de Janeiro: s/n.

LAGARRIGUE, L. 1944. *Moral práctica – Bosquejo del sistema de Moral práctica o tratado de educación universal*. Santiago de Chile: Fundación Juan Enrique Lagarrigue.

LANNA, M. 1999. Sobre a comunicação entre diferentes Antropologias. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 42, n. 1-2.

Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0034-77011999000100013&scrip>. Acesso em: 5.nov.2009.

LAVALLE, A. G. 2003. Sem pena nem glória. O debate sobre a sociedade civil nos anos 1990. *Novos Estudos*, São Paulo, n. 66, p. 91-109, jul.

LAZINIER, E. 1999. *La psychologie d'Auguste Comte*. Disponível em: <http://membres.lycos.fr/clotilde/articles/psychoac.htm>. Acesso em: 27.ago.2008.

LEMOIS, M. 1899. Notas do tradutor. In: COMTE, A. *Apelo aos conservadores*. Rio de Janeiro: Igreja Positivista do Brasil.

_____. 1934. Notas. In: COMTE, A. *Catecismo positivista, ou sumária apresentação da Religião universal*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Igreja Positivista do Brasil.

LÉVI-STRAUSS, C. 2002. *O pensamento selvagem*. 3ª ed. Campinas: Papirus.

_____. 2008. *La pensée sauvage*. In: _____. *Oeuvres*. Bibliothèque Pléiade. Paris: Gallimard.

LONGCHAMP, J. 1959. *Epítome da vida e dos escritos de Augusto Comte*. Rio de Janeiro: Igreja Positivista do Brasil.

LYOTARD, J.-F. 2006. *A condição pós-moderna*. 9ª ed. Rio de Janeiro: J. Olympio.

MACINTYRE, A. 2001. *Depois da virtude*. Bauru: USC.

MAGNIN, F. 1987. Affiche de Fabien Magnin comportant deux tableaux. In: COMTE, A. *Correspondance générale et confessions*. T. VII: 1853-1854. Paris: J. Vrin.

MANIN, B. 1995. *Principes du gouvernement représentatif*. Paris: Flammarion.

- MARTINS, C. E.** 1975. *A tecnocracia na história*. São Paulo: Alfa-Ômega.
- MARX, K.** 1997. *O 18 Brumário e cartas a Kugelmann*. 6ª ed. São Paulo: Paz e Terra.
- MATTEUCCI, N.** 1994. Constitucionalismo. In: BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N. & PASQUINO, G. (orgs.). *Dicionário de política*. 6ª ed. Brasília: UnB.
- MORAIS FILHO, A.** 1980. A ditadura republicana e os regimes políticos. In: *Anais da III Reunião de positivistas*. Porto Alegre: s/n.
- MOUFFE, C.** 2005. Por um modelo agonístico de democracia. *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, n. 25, p. 11-23, nov.
- NICOLET, C.** 1985. Jules Ferry et la tradition positiviste. In: FURET, F. (org.). *Jules Ferry, fondateur de la République*. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- _____. 1992. *La république en France – état des lieux*. Paris: Seuil.
- _____. 1994. *L'idée républicaine en France (1789-1924)*. 2ª ed. Paris: Gallimard.
- NISBET, R.** 2003. *La formación del pensamiento sociológico*. 2 v. Buenos Aires: Amorrurtu.
- NORD, P.** 1998. *The Republican Moment*. Struggles for Democracy in Nineteenth-Century France. Cambridge, Mass.: Harvard University.
- PAULA LOPES, R.** (org.). 1946. *Auguste Comte*. Le Prolétariat dans la société moderne. Coll. "Archives positivistes". Paris: Société Positiviste.
- _____. 1981. Auguste Comte et la lutte de classes. In: COMTE, A. *Correspondance générale et confessions*. T. IV: 1846-1848. Paris: J. Vrin.

PETIT, A. (dir.). 2003a. *Auguste Comte*. Trajectoires positivistes, 1798-1998. Paris: L'Harmattan.

_____. (dir.). 2003b. *Auguste Comte aujourd'hui*. Paris: Kimé.

PETTIT, P. 1997. *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford University.

_____. 1999a. Republican Freedom and Contestatory Democracy. In: SHAPIRO, I. & HACKER-CORDON, C. (eds.). *Democracy's Value*. Cambridge: Cambridge University.

_____. 1999b. *Republicanism*. Una teoría sobre la libertad y el gobierno. Buenos Aires: Paidós.

_____. 2004a. Depoliticizing Democracy. *Ratio Juris*, Oxford, v. 17, n. 1, p. 52-65, Mar. Disponível em: http://www.princeton.edu/~ppettit/papers/DepoliticizingDemocracy_RatioJuris_2004.pdf. Acesso em: 10.fev.2007.

_____. 2004b. The Common Good. In: DOWDING, K.; GOODIN, R. E. & PATEMAN, C. (eds.). *Justice and Democracy: Essays for Brian Barry*. New York: Cambridge University. Disponível em: http://www.princeton.edu/~ppettit/papers/CommonGood_JusticeandDemocracy_2004.pdf. Acesso em: 10.fev.2007.

_____. 2007. *Resposta*. Mensagem eletrônica enviada a Gustavo Biscaia de Lacerda em 24.jun.

PICKERING, M. 1993. *Auguste Comte – An Intellectual Biography*. V. I. Cambridge: Cambridge University.

_____. 2007. Augusto Comte e a esfera pública de Habermas. In: TRINDADE, H. (org.). *O Positivismo*. Teoria e prática. 3ª ed. Porto Alegre: UFRS.

_____. 2009a. *Auguste Comte – An Intellectual Biography*. V. II. Cambridge: Cambridge University.

- _____. 2009b. *Auguste Comte – An Intellectual Biography*. V. III. Cambridge: Cambridge University.
- POCOCK**, J. G. A. 1975. *The Machiavellian Moment*. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition. Princeton: Princeton University.
- RAWLS**, J. 1981. *Uma teoria da justiça*. Brasília: UnB.
- _____. 2000. *O liberalismo político*. Brasília: Instituto Teotônio Vilela.
- REIS**, J. C. 2004. *A História entre a Filosofia e a Ciência*. 3ª ed. São Paulo: Autêntica.
- RICHTER**, M. 2005. A Family of Political Concepts: Tyranny, Despotism, Bonapartism, Caesarism, Dictatorship, 1750-1917. *European Journal of Political Theory*, London, v. 3, n. 3, p. 221-248.
- _____. 2007. The Concept of Despotism and *l'abus des mots*. *Contributions to the History of Concepts*, n. 3, p. 5-22.
- ROMANO**, R. 1994. O pensamento conservador. *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, n. 3, p. 21-31, nov.
- _____. 1997. *Conservadorismo romântico*. 2ª ed. São Paulo: UNESP.
- RORTY**, R. 1989. *Contingency, Irony, Solidarity*. Cambridge: Cambridge University.
- ROSANVALLON**, P. 1985. *Le moment Guizot*. Paris: Gallimard.
- _____. 1995. Por uma história conceitual do político (nota de trabalho). *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 15, n. 30, p. 9-22.
- _____. 2006. La historia de la palabra “democracia” en la época moderna. *Estudios Políticos*, Medellín, n. 28, p. 9-28, ene.-jun. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/colombia/iep/28/01%20rosanvallon.pdf>. Acesso em: 8.jun.2008.

- ROSSI, P.** 1996. *Naufrágios sem espectador: a idéia de progresso*. São Paulo: UNESP.
- ROSTOVITZ, M.** 1973. *História de Roma*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Zahar.
- ROULAND, N.** 1997. *Roma, democracia impossível? Os agentes do poder na urbe romana*. Brasília: UNB.
- SABOURIN, E.** 2008. Marcel Mauss: da dádiva à questão da reciprocidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 23, n. 66, p. 131-138, fev.
- SAHLINS, M.** 1972. *Stone Age Economics*. Chicago: Aldine.
- _____. 1976. *Culture and Practical Reason*. Chicago: University of Chicago.
- SCHMAUS, W.** 2008. Rescuing Auguste Comte from the Philosophy of History. *History and Theory*, n. 47, p. 291-301, May.
- SENELLART, M.** 2007. *As artes de governar. Do regimen medieval ao conceito de governo*. São Paulo: ed. 34.
- SILVA, R.** 2007. Participação como contestação: a idéia de democracia no neo-republicanismo de Philip Pettit. *Política & Sociedade*, Florianópolis, n. 11, p. 199-220, out. Disponível em: <http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/politica/article/view/1287/1208>. Acesso em: 23.nov.2009.
- _____. 2008. Liberdade e lei no neo-republicanismo de Skinner e Pettit. *Lua Nova*, São Paulo, n. 74, p. 151-194. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ln/n74/07.pdf>. Acesso em: 23.nov.2009.
- SKINNER, Q.** 1997. *A liberdade antes do liberalismo*. São Paulo: UNESP.

- _____. 2002. Meaning and Understanding in the History of Ideas. In: _____. *Visions of Politics*. V. 1: Regarding Method. Cambridge: Cambridge University.
- _____. 2007. *Freedom as the Absence of Arbitrary Power*. Paper presented in the Oxford Political Thought Conference St Catherine's College. Oxford.
- _____. 2009. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SMITH, A.** 1930. *Ensaio sobre a história da Astronomia*. Curitiba: Centro de Propaganda do Positivismo no Paraná.
- SOARES, A.** 2009. *Pode a Biologia revolucionar as Ciências Sociais?* Uma breve apreciação das propostas sociobiológicas de fundamentação biológica das Ciências Sociais. Artigo apresentado no XXX Encontro Nacional da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, realizado em Caxambu (Minas Gerais), de 26 a 30 de outubro. Digit.
- SOARES, M. P.** 1991. *Júlio de Castilhos*. 2ª ed. Porto Alegre: Instituto Estadual do Livro.
- SOCIÉTÉ POSITIVISTE.** 1981a. Rapport à la Société Positiviste par la commission chargée d'examiner la question du travail (24 mai 1848). In: COMTE, A. *Correspondance générale et confessions*. T. IV: 1846-1848. Paris: J. Vrin.
- _____. 1981b. Rapport à la Société Positiviste par la commission chargée d'examiner la nature et le plan du nouveau gouvernement révolutionnaire (9 août 1848). In: COMTE, A. *Correspondance générale et confessions*. T. IV: 1846-1848. Paris: J. Vrin.
- SOUZA, C.** 2001. Construção e consolidação de instituições democráticas: o papel do orçamento participativo. *São Paulo em Perspectiva*, v. 15, n. 4, p. 84-97.
- SPITZ, J.-F.** 2005. *Le moment républicain en France*. Paris: Gallimard.

- STEINER**, P. 2008. La tradition française de critique sociologique de l'économie politique. *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, Paris, v. 17, p. 63-84, mai.
- STOPPINO**, M. 1994a. Autoritarismo. In: BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N. & PASQUINO, G. (orgs.). *Dicionário de política*. 6ª ed. Brasília: UnB.
- _____. 1994b. Ditadura. In: BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N. & PASQUINO, G. (orgs.). *Dicionário de política*. 6ª ed. Brasília: UnB.
- _____. 1994c. Totalitarismo. In: BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N. & PASQUINO, G. (orgs.). *Dicionário de política*. 6ª ed. Brasília: UnB.
- STUART MILL**, J. 1866. *Auguste Comte and Positivism*. 2nd ed. London: N. Trübner.
- TAYLOR**, C. 1995. *Philosophy and Human Sciences*. Philosophical Papers n. 2. Cambridge: University of Cambridge.
- TEIXEIRA MENDES**, R. 1898. *As últimas concepções de Augusto Comte*. Rio de Janeiro: Igreja Positivista do Brasil.
- TISKI**, S. 2005. *A questão da moral em Augusto Comte*. Campinas. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Estadual de Campinas.
- _____. 2006. *A questão da religião em Augusto Comte*. Londrina: UEL.
- TOCQUEVILLE**, A. 1988. *Democracy in America*. New York: Harper Perennial.
- TORRES**, A. 1997. *O léxico de Augusto Comte*. Criptografia e filosofia. Rio de Janeiro. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Estadual do Rio de Janeiro.
- _____. 2005. *Apelo aos conservadores: notas sobre o texto de Augusto Comte*. Digit.

- TRINDADE, H.** (org.). 2007a. *O Positivismo*. Teoria e prática. 3ª ed. Porto Alegre: UFRS.
- _____. 2007b. A república positivista: teoria e prática. In: _____. (org.). *O Positivismo*. Teoria e prática. 3ª ed. Porto Alegre: UFRS.
- TUCK, R.** 1992. História do pensamento político. In: BURKE, P. (org.). *A escrita da História – novas Perspectivas*. São Paulo: UNESP.
- VENTURI, F.** 2003. *Utopia e reforma no Iluminismo*. Bauru: USC.
- VIRMOND, A.** 2003. *A república positivista*. Teoria e ação no pensamento político de Augusto Comte. 3ª ed. Curitiba: Juruá.
- VIVEIROS DE CASTRO, E.** 2002. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify.
- VOLKOFF, V.** 2004. *Pequena história da desinformação*. Do Cavalo de Tróia à internet. Curitiba: Vila do Príncipe.
- WACQUANT, L. J. D.** 1996. Positivismo. In: OUTHWAITE, W. & BOTTOMORE, T. (orgs.). *Dicionário do pensamento social do século XX*. Rio de Janeiro: J. Zahar.
- WEBER, M.** 1977. *Ciência e política – duas vocações*. 7ª ed. São Paulo: Cultrix.
- WIKIPEDIA.** 2010a. *Lista de países e territórios por área*. Disponível em:
http://pt.wikipedia.org/wiki/Anexo:Lista_de_países_e_territórios. Acesso em: 3.jan.2010.
- _____. 2010b. *Unidades federativas do Brasil*. Disponível em:
http://pt.wikipedia.org/wiki/Unidades_federativas_do_Brasil#Lista_de_estados. Acesso em: 3.jan.2010.
- WILSON, W.** 2010. *Fourteen Points Speech*. Disponível em:
<http://odur.let.rug.nl/~usa/P/ww28/speeches/fourteen.htm>. Acesso

em: 8.jan.2010.

WINOCK, M. 2006. *As vozes da liberdade*. Os escritores engajados do século XIX. Rio de Janeiro: B. Brasil.

ANEXOS

Nas próximas páginas apresentaremos seis anexos que auxiliam na compreensão desta pesquisa; os cinco primeiros são quadros ou esquemas elaborados por Augusto Comte para a explicação ou a melhor compreensão de sua doutrina; o último é o “Relatório” apresentado à Sociedade Positivista para tratar da organização política francesa no início da sua II República, em 1848. A ordem em que apresentamos esses anexos corresponde à sequência dos assuntos a que tais documentos referem-se:

1. “Quadro das quinze leis de filosofia primeira, ou princípios universais sobre os quais assenta o dogma positivo”
2. “Quadro definitivo das concepções humanas”
3. “Quadro sistemático da alma”
4. “Quadro sociolátrico resumido em 81 festas anuais”
5. “Calendário histórico ou quadro sistemático da preparação humana”
6. Projeto de constituição política para o governo revolucionário de 1848.

Embora ao longo desta pesquisa tenhamos indicado os momentos em que fazemos referência aos anexos – e, portanto, tenhamos explicado alguns de seus aspectos –, algumas palavras preliminares sobre alguns deles ainda são necessárias, a título de esclarecimento.

O anexo 1 corresponde ao conjunto dos princípios teóricos, metodológicos e epistemológicos do Positivismo. O anexo 2 corresponde à sistematização geral da existência humana – cosmológica, biológica, social e moral –, de acordo com as observações de Augusto Comte no *Sistema de política positiva* (COMTE, 1929) e na *Síntese subjetiva* (COMTE, 1856). Uma pequena precisão retificadora: esse quadro foi elaborado pelo brasileiro Raimundo Teixeira Mendes *a partir* da obra comtiana e não pelo próprio Comte. Em todo caso, ele indica a perspectiva totalizante do Positivismo e a aplicação de princípios e

valores organizadores da sociedade objetivos ou subjetivos, observáveis a partir dos lados direito e esquerdo do esquema.

O anexo 3 refere-se ao conjunto de “instintos”, isto é, de atributos cerebrais correspondentes aos sentimentos, à inteligência e à atividade prática. Elaborado na primeira metade do século XIX, ele estava à altura da melhor ciência biológica da época, mas sua função é principalmente lógica, ao sistematizar uma concepção positiva da “natureza humana”.

Os anexos 4 e 5 são os dois calendários positivistas, o abstrato e o concreto. O primeiro destina-se à marcação do tempo por meio da comemoração semanal, mensal e anual dos elementos humanos vistos das perspectivas estática e dinâmica: desse modo, é um exercício moral, intelectual e, daí, prático que visa a fazer o ser humano conhecer e aperfeiçoar sua própria realidade. Bem entendido, o seu nome – “calendário *abstrato*” – quer dizer exatamente isso: são observações abstratas, isto é, gerais, que evitam o máximo possível as referências concretas.

O segundo calendário, dito “concreto”, procura realizar os mesmos objetivos que o anterior, mas com duas particularidades: seu aspecto didático é mais pronunciado, ao sugerir a evolução humana por meio do encadeamento dos agentes individuais desse vasto processo. Em segundo lugar, o calendário concreto é específico para a evolução do Ocidente (enquanto o abstrato é universal): seu objetivo, como vimos ao longo desta pesquisa, é desenvolver o sentido de continuidade humana entre aqueles para quem essa percepção está tão desgastada; à medida que o Positivismo ultrapassar os limites do Ocidente e universalizar-se, o calendário concreto deve ser completado e, assim, aperfeiçoado.

Esse calendário ao mesmo tempo marca a passagem diária, semanal, mensal e anual do tempo em termos astronomicamente exatos e homenageia alguns dos principais tipos responsáveis pela evolução da Humanidade, seguindo um critério histórico. Assim, organiza-se em 13 meses, cada um com quatro semanas de sete dias cada um. Cada dia homenageia um tipo e, nos anos bissextos, comemoram-se os adjuntos (quando há), indicados em *itálico* à direita dos nomes principais; além disso, da mesma forma que o calendário abstrato, possui um dia complementar no final do ano, correspondente à comemoração dos

mortos e, nos anos bissextos, outro dia complementar, dedicado às Santas Mulheres.

Negritamos em cada um dos meses as semanas que nos parecem mais relevantes para esta tese:

1. no mês de Júlio César, correspondente à civilização militar, da Antigüidade, destacamos os políticos romanos, dos períodos republicano (terceira semana) e imperial (quarta semana);
2. no mês de Carlos Magno, correspondente à civilização feudal, ou seja, à realidade política da Idade Média, destacamos a constituição política do sistema de suseranias e vassalagens próprio ao feudalismo (primeira semana) e a defesa política da civilização ocidental (segunda semana) e
3. no mês de Frederico II da Prússia, correspondente à política moderna, destacamos os políticos republicanos modernos (quarta semana).

Finalmente, o sexto anexo é um excerto do *Rapport à la Société Positiviste par la commission chargée d'examiner la nature et le plan du nouveau gouvernement révolutionnaire* (Relatório apresentado à Sociedade Positivista pela comissão encarregada de examinar a natureza e o plano do novo governo revolucionário) (SOCIÉTÉ POSITIVISTE, 1981b, p. 302-304), reproduzido no original em francês e seguido de uma tradução livre para o português. Ele consiste no projeto de constituição política proposto pela Sociedade Positivista para o governo revolucionário instaurado logo na sequência dos eventos de fevereiro de 1848 que culminaram na queda da monarquia de Luís Felipe e na instauração da II República; como se pode ver no próprio texto, essa proposta procurava regular a ação e a composição do governo transitório, até que a Assembleia Nacional promulgasse uma nova constituição, agora republicana, ao mesmo tempo que lançava novos princípios políticos gerais para a regularização da república como um todo. Na edição em que nos baseamos (COMTE, 1981), esse projeto ocupa pouco mais de duas páginas em um relatório que, no total, tem cerca de 20: as outras 18 páginas constituem o arrazoado justificatório, dividido em duas partes (uma introdução, do próprio Augusto Comte, e

o relatório propriamente dito, a cargo de Émile Littré, Fabien Magnin e Pierre Laffitte).

Como indicado ao longo desta pesquisa, a importância do relatório em questão é múltipla: por um lado, tratam-se das primeiras manifestações propriamente políticas do Positivismo, seja por meio da criação de uma sociedade com vistas à intervenção política baseada nas idéias comtianas, seja por meio de um relatório dirigido de modo específico para uma situação excepcionalmente importante; por outro lado, os princípios e as medidas institucionais apresentados revelam uma cuidadosa Sociologia Política da conjuntura vivida então e, ao mesmo tempo, um realismo político que reconhece as necessárias mudanças que a França exigia à luz da doutrina positivista – muito do qual guarda relevância para os dias atuais.

1. Quadro das quinze leis de filosofia primeira, ou princípios universais sobre os quais assenta o dogma positivo

PRIMEIRO GRUPO, tanto objetivo como subjetivo

1ª Formar a hipótese mais simples e mais simpática que comporta o conjunto dos dados a representar (I).

2ª Conceber como imutáveis as leis quaisquer que regem os seres pelos acontecimentos, posto que só a ordem abstrata permite apreciá-las (II).

3ª As modificações quaisquer da ordem universal limitam-se sempre à intensidade dos fenômenos, cujo arranjo permanece inalterável (III).

SEGUNDO GRUPO, essencialmente subjetivo

1ª série: leis estáticas do entendimento

1ª Subordinar as construções subjetivas aos materiais objetivos (Aristóteles, Leibnitz, Kant) (IV).

2ª As imagens interiores são sempre menos vivas e menos nítidas que as impressões exteriores (V).

3ª A imagem normal deve ser preponderante sobre as que a agitação cerebral faz simultaneamente surgir (VI).

2ª série: leis dinâmicas do entendimento

1ª Cada entendimento oferece a sucessão dos três estados, fictício, abstrato e positivo, em relação às nossas concepções quaisquer, mas com uma velocidade proporcional à generalidade dos fenômenos correspondentes (VII).

2ª A atividade é primeiro conquistadora, em seguida defensiva e enfim industrial (VIII).

3ª A sociabilidade é primeiro doméstica, em seguida cívica e enfim universal, segundo a natureza peculiar a cada um dos três instintos simpáticos [apego, veneração e bondade] (VIII).

TERCEIRO GRUPO, sobretudo objetivo

1ª série: a mais objetiva da filosofia primeira

1ª Todo estado, estático ou dinâmico, tende a persistir espontaneamente sem nenhuma alteração, resistindo às perturbações exteriores (IX).

2ª Um sistema mantém sua constituição ativa ou passiva quando seus elementos experimentam mutações simultâneas, contanto que sejam exatamente comuns (X).

3ª Existe por toda parte uma equivalência necessária entre a ação e a reação, se a intensidade de ambas for medida conformemente à natureza de cada conflito (XII).

2ª série: mais subjetiva que a precedente

1ª Subordinar por toda parte a teoria do movimento à da existência, concebendo todo progresso como o desenvolvimento da ordem correspondente, cujas condições quaisquer regem as mutações que constituem a evolução (XIII).

2ª Todo classamento positivo procede segundo a generalidade crescente ou decrescente, tanto subjetiva como objetiva (XIV).

3ª Todo intermediário deve ser subordinado aos dois extremos cuja ligação opera (XV).

FONTE: Comte (1934, p. 479).

2. Quadro definitivo das concepções humanas

O AMOR POR PRINCÍPIO E A ORDEM POR BASE; O PROGRESSO POR FIM.
 AGIR POR AFEIÇÃO E PENSAR PARA AGIR.
 SABER PARA PREVER, A FIM DE PROVER.

A submissão é a base do aperfeiçoamento, primeiro físico, em seguida intelectual, enfim e sobretudo moral
 Os fenômenos mais nobres são por toda parte subordinados aos mais grosseiros.

FAMÍLIA, PÁTRIA,
HUMANIDADE

VIVER ÀS CLARAS

RELIGIÃO									
(ponto de vista feminino)									
Viver para Outrem, segundo um regime de paz universal, resumido na utopia atual da VIRGEM-MÃE									
IDEALIZAÇÃO, ou Preparação (Simpatia e Síntese)						EXECUÇÃO, ou Regime (Sinergia)			
AFETIVA e EXPRESSIVA ou ESTÉTICA		INTELCTUAL e ATIVA ou CIENTÍFICA				AÇÃO sobre O HOMEM		AÇÃO sobre O MUNDO	
CULTO, ou império próprio do Sentimento (Simpatia)		DOGMA, ou império próprio da Inteligência (Síntese)				REGIME, propriamente dito, ou império supremo da Atividade (Sinergia essencial)		INDÚSTRIA, ou império preliminar da Atividade (Sinergia preparatória)	
		CívicaESPACIO ou GRÃOOMEIO		CívicaTERRA ou GRÃOFEICHE		Cívica HUMANIDADE ou GRÃOSEER			
Poesia propriamente dita		DESTINO SUPREMO (constituído pelo conjunto das quinze leis universais, isto é, comuns, sob diversas formas, a todas as classes de fenômenos)		Astronomia (estudo celeste do planeta humano)		Moral Teórica, instituindo a conhecimento da natureza humana		Política sacerdotal, expandindo a organização espiritual da história	
Música				Física, propriamente dita		Moral prática, instituindo o aperfeiçoamento da natureza humana		Política governamental, expandindo a economia prática da história	
Pintura				Química				Artes biológicas	
Escultura				Biologia				Artes químicas	
Arquitetura				Sociologia				Artes físicas	
								Artes astronômicas	
								Artes matemáticas	
Arte Geral		Do som, ou		Abstrata, ou		Coletivo		CONSTITUIÇÃO GERAL ou POLÍTICA propriamente dita	
Artes Especiais		Mais abstrata, ou		Concreta		Individual, ou Moral propriamente dita			
		Mais concreta							
		</							

CLASSIFICAÇÃO POSITIVA
DAS DEZOITO FUNÇÕES INTERIORES DO CÉREBRO;
OU QUADRO SISTEMÁTICO DA ALMA;
PELO AUTOR DO SISTEMA DE FILOSOFIA POSITIVA

FONTE: Comte (1934, p. 198).

480

4. Quadro sociolátrico resumido em 81 festas anuais

LAÇOS FUNDAMENTAIS	1º mês: a Humanidade	1º dia do ano: Festa sintética do Grande Ser	
		Festas hebdomadárias da União Social	Religiosa Histórica Nacional Comunal
	2º mês: o Casamento	Completo Casto Desigual Subjetivo	
	3º mês: a Paternidade 4º mês: a Filiação 5º mês: a Fraternidade	Completa	Natural Artificial
		Incompleta	Espiritual Temporal
ESTADOS PREPARATÓRIOS	6º mês: a Domesticidade	Permanente Passageira	Completa Incompleta
	7º mês: o Fetichismo	Espontâneo	Nômade (Festa dos Animais) Sedentário (Festa do Fogo)
		Sistemático	Sacerdotal (Festa do Sol) Militar (Festa do Ferro)
	8º mês: o Politeísmo	Conservador	(Festa das Castas)
		Intelectual (Salamina)	Estético (Homero, Ésquilo, Fídias) Teórico (Tales, Pitágoras, Aristóteles; Hipócrates, Arquimedes; Apolônio, Hiparco)
		Social	(Cipião, César, Trajano)
	9º mês: o Monoteísmo	Teocrático	(Abraão, Moisés, Salomão)
		Católico	(São Paulo; Carlos Magno; Alfredo; Hildebrando; Godofredo; São Bernardo)
		Islâmico (Lepanto)	(Maomé)
		Metafísico	(Dante; Descartes; Frederico)
FUNÇÕES NORMAIS	10º mês: a Mulher – providência moral	Mãe Esposa Filha Irmã	
	11º mês: o Sacerdócio – providência intelectual	Incompleto	(Festa da Arte)
		Preparatório	(Festa da Ciência)
		Definitivo	Secundário Principal (Festa dos Anciãos)
	12º mês: o Patriciado – providência material	Banco Comércio Fabricação Agricultura	(Festa dos Cavaleiros)
	13º e último mês: o Proletariado – providência geral	Ativo Afetivo Contemplativo Passivo (São Francisco de Assis)	(Festa dos Inventores: Gutenberg, Colombo, Vaucanson, Watt, Montgolfier)

Dia complementar: Festa universal dos MORTOS.

Dia bissexto: Festa geral das MULHERES SANTAS.

FONTE: Comte (1934, p. 148).

5. Calendário histórico ou quadro sistemático da preparação humana

Dia	1º – MOISÉS A teocracia inicial		2º – HOMERO A poesia antiga		3º – ARISTÓTELES A filosofia antiga		4º – ARQUIMEDES A ciência antiga		5º – CÉSAR A civilização militar		6º – SÃO PAULO O catolicismo		7º – CARLOS MAGNO A civilização feudal	
1	Prometeu	<i>Cadmo</i>	Hesíodo		Anaximandro		Teofrasto		Milcíades		S. Lucas	<i>S. Tiago</i>	Teodorico Magno	
2	Hércules	<i>Teseu</i>	Tirteu		Anaxímenes		Herófilo		Leônidas		S. Cipriano		Pelágio	
3	Orfeu	<i>Tirésias</i>	Anacreonte	<i>Sáfo</i>	Heráclito		Erasítrato		Aristides		Sto. Atanásio		Óton, o Grande	<i>Henrique, o Passarinheiro</i>
4	Ulisses		Píndaro		Anaxágoras		Celso		Címon		S. Jerônimo		Sto. Henrique	
5	Licurgo		Sófocles	<i>Eurípides</i>	Demócrito	<i>Leucipo</i>	Galen		Xenofonte		Sto. Ambrósio		Villers	<i>La Vallete</i>
6	Rômulo		Teócrito	<i>Longo</i>	Heródoto		Avicena	<i>Averróis</i>	Fócion		Sto. Mônica		D. João de Lepanto	<i>João Sobieski</i>
7	NUMA		Ésquilo		TALES		HIPÓCRATES		TEMÍSTOCLES		STO. AGOSTINHO		ALFREDO	
8	Beí	<i>Semiramis</i>	Escopas		Sólon		Eucledes		Péricles		Constantino		Carlos Martel	
9	Sosóstris		Zeuxis		Xenófanes		Aristeu		Filipe		Teodósio		O Cid	<i>Tancredo</i>
10	Manu		Íctino		Empédocles		Teodósio de Bitina		Demóstenes		S. Crisóstomo	<i>S. Basílio</i>	Ricardo Cor.	<i>Saladino</i>
11	Ciro		Praxíteles		Tuécides		Heron	<i>Ctesibio</i>	Ptolomeu Lago		Sto. Pulquéria	<i>Marciano</i>	Joana D'Arco	<i>Marina</i>
12	Zoroastro		Lisipo		Arquias	<i>Filolau</i>	Papus		Filopêmen		Sto. Genoveva de Paris		Albuquerque	<i>Walter Raleigh</i>
13	Os druidas	<i>Ossian</i>	Apeles		Apolônio de Tiana		Diofante		Políbio		S. Gregório Magno		Baardo	
14	BUDA		FIDIAS		PITÁGORAS		APOLÔNIO		ALEXANDRE		HILDEBRANDO		GODOFREDO	
15	Fo-hi		Esopo	<i>Pilpai</i>	Aristipo		Eudexo	<i>Arato</i>	Júlio Bruto		S. Bento	<i>Sto. Anônio</i>	S. Leão, o Grande	<i>Leão IV</i>
16	Lao-tsé		Plauto		Anístenes		Piteas	<i>Nearco</i>	Camilo	<i>Cincinato</i>	S. Bonifácio	<i>Sto. Ausilau</i>	Gebert	<i>Pedro Damião</i>
17	Meng-tsé		Terêncio	<i>Menandro</i>	Zeno		Aristarco	<i>Beroso</i>	Fabrizio	<i>Régulo</i>	Sto. Isidoro de Sevilha	<i>S. Bruno</i>	Pedro, o Eremita	
18	Os teocratas do Tibete		Fedro		Cícero	<i>Plínio, o Jovem</i>	Eratóstenes	<i>Sosígenes</i>	Aníbal		Lanfranc	<i>Sto. Anselmo</i>	Suger	<i>Sto. Elói</i>
19	Os teocratas do Japão		Juvenal		Epíteto	<i>Arriano</i>	Ptolomeu		Paulo Emílio		Heloísa	<i>Beatriz</i>	Alexandre III	<i>Tomás Becket</i>
20	Manco Capac	<i>Tamehameha</i>	Luciano		Tácito		Albatênio	<i>Nassir-Edin</i>	Mário	<i>Os Gracos</i>	Arquitetos da Idade Média	<i>S. Benzet</i>	S. Francisco de Assis	<i>S. Domingos</i>
21	CONFÚCIO		ARISTÓFANES		SÓCRATES		HIPARCO		CIPRIÃO		S. BERNARDO		INOCÊNCIO III	
22	Abraão	<i>José</i>	Enio		Xenócrates		Varão		Augusto	<i>Mecenas</i>	S. Francisco Xavier	<i>Inácio de Loyola</i>	Sto. Clotilde	
23	Samuel		Lucrecio		Filon de Alexandria		Columela		Vespasiano	<i>Tito</i>	S. Carlos Borromeu	<i>Frederico Borromeu</i>	Sto. Baulde	<i>Matilde de Toscana</i>
24	Salomão		Horácio		S. João Evangelista		Vitrúvio		Adriano	<i>Nerva</i>	Sto. Teresa	<i>Sto. Catarina de Siena</i>	Sto. Estevão da Hungria	
25	Isaías	<i>Davi</i>	Tíbulo		S. Justino	<i>Sto. Irineu</i>	Estrabão		Antonino	<i>Marco Aurélio</i>	S. Vicente de Paula	<i>Abade de l'Epée</i>	Sto. Isabel da Hungria	<i>Mateus Corvino</i>
26	São João Batista		Ovídio		S. Clemente de Alexandria		Frontino		Papiniano	<i>Ulpiano</i>	Bourdaloze	<i>Cláudio Fleury</i>	Branca de Castela	
27	Arum-al-Rachid	<i>Abdraman III</i>	Lucano		Orígenes	<i>Tertuliano</i>	Plutarco		Alexandre Severo	<i>Aécio</i>	Guilherme Penn	<i>Jorge Fox</i>	S. Fernando III	<i>Afonso X</i>
28	MAOMÊ		VIRGÍLIO		PLATÃO		PLÍNIO, O VELHO		TRAJANO		BOSSUET		S. LUIS	

Dia	8º – DANTE A epopéia moderna	9º – GUTENBERG A indústria moderna	10º – SHAKESPEARE O drama moderno	11º – DESCARTES A filosofia moderna	12º – FREDERICO A política moderna	13º – BICHAT A ciência moderna
1	Os trovadores	Marco Polo	Lope de Vega	Alberto, o Grande	Maria de Molina	Copérnico
2	Bocácio	Diogo Ceur	Moreto	Rogério Bacon	Cosme de Médicis, o Velho	Kepler
3	Rabelais	Gama	Rojas	S. Boaventura	Filipe Comines	Huyghens
4	Cervantes	Napier	Othway	Ramus	Isabel de Castela	Jacques Bernoulli
5	La Fontaine	Lacaille	Lessing	Montaigne	Carlos V	Römer
6	Defoe	Cook	Goethe	Campanella	Henrique IV	Volta
7	ARIOSTO	COLOMBO	CALDERÓN	S. TOMAS DE AQUINO	LUIS XI	GALILEU
8	Leonardo da Vinci	Benvenuto Cellini	Tireo	Hobbes	Coligny	Viete
9	Miguel Ângelo	Paulo Veronese	Vondel	Pascal	Barneveldt	Wallis
10	Holnéia	Rembrandt	Racine	Locke	Gustavo Adolfo	Clairaut
11	Pausan	Lesueuer	Voltaire	Vauvenargues	Witt	Euler
12	Velásquez	Arkwright	Alfieri	Diderot	Ruyter	D'Alembert
13	Teniers	Conte	Schiller	Cabanis	Guilherme III	Lagrange
14	RAFAEL	VALCANSON	CORNEILLE	BACON	GUILHERME, O TACITURNO	NEWTON
15	Froissart	Stevin	Alarcón	Grócio	Ximenes	Bergmann
16	Camões	Mariotte	Mme. de Motteville	Fontenelle	Sully	Priestley
17	Os romanceros espanhóis	Papin	Mme. de Sevigné	Vico	Walpole	Cavendish
18	Chateaubriand	Black	Lesage	Freret	Colbert	Guyton-Morveau
19	Walter Scott	Cooper	Madame de Staël	Montesquieu	Aranda	Berthollet
20	Manzoni	Danton	Fielding	Buffon	Turgot	Berzelio
21	TASSO	WATT	MOIÈRE	LEIBNIZ	RICHÉLIEU	LAVOISIER
22	Petrarca	Bernardo Palissy	Pergolese	Robertson	Sidney	Harvey
23	Tomás Kempis	Luis de Granada	Riquet	Adam Smith	Franklin	Boëthaaave
24	Madame de Lafayette	Duhamel du Monceau	Gluck	Kant	Washington	Lineu
25	Fénelon	Saussure	Beethoven	Condorcet	Jefferson	Haller
26	Klopstock	Coulomb	Rossini	José De Maistre	Bolívar	Lamarck
27	Byron	Elisa Mercœur e Shelley	Canot	Hegel	Francia	Broussais
28	MILTON	MONTEGHER	MOZART	HUME	CROMWELL	GALL

Dia complementar – Festa universal dos Mortos
 Dia bissexto – Festa geral das Santas Mulheres

FONTE: Comte (1934, p. 397).

6. Projeto de constituição política para o governo revolucionário de 1848

FORMULE GÉNÉRALE

1° Le nouveau gouvernement révolutionnaire a pour devise: *Ordre et Progrès*.

2° A cela près, rien n'est changé au drapeau actuel de la République française.

1 – *Du pouvoir central*

1° Le gouvernement de la République sera composé de trois chefs qu'on nommera gouverneurs.

2° Aucun terme ne sera fixé à la durée du pouvoir de ces trois gouverneurs.

3° Les trois gouverneurs seront nommés par la ville de Paris. La nomination se fera de la manière suivante: les citoyens de chaque département habitant Paris se réuniront en un collège électoral qui nommera un électeur. Ces quatre-vingt-cinq électeurs nommeront les trois gouverneurs.

4° Pour être électeur du premier degré, il faut habiter Paris au moins depuis six mois.

5° Les quatre-vingt-cinq électeurs du deuxième degré ne pourront choisir aucun gouverneur parmi eux.

6° Une demande signée par deux cents personnes de Paris, donnant leurs noms, leurs domiciles, et exposant leurs griefs, affichée pendant six semaines, puis renouvelée et affichée de nouveau pendant six semaines (en tout trois mois), suffira pour motiver la démission d'un des gouverneurs ou de tous les trois.

Aussitôt l'autorité de Paris convoquera les collèges électoraux.

Le ou les gouverneurs incriminés pourront être réélus.

7° Toute la direction matérielle de la France est réunie entre les mains des trois gouverneurs.

8° L'un des gouverneurs dirige l'intérieur, l'autre les finances, et le troisième l'extérieur.

9° Le gouvernement de l'intérieur comprend: l'intérieur proprement dit, l'instruction publique et les cultes, la justice.

Le gouvernement des finances comprend: les finances, les travaux publics, l'agriculture, l'industrie, le commerce, les douanes.

Le gouvernement de l'extérieur comprend: les affaires étrangères, la guerre, la marine, les colonies.

10° Chaque gouverneur nomme ses agents sous sa propre responsabilité.

11° Chaque gouverneur statuera par une ordonnance publique sur les conditions de nomination et de destitution de ses agents.

12° Les conditions imposées ne pourront être que des conditions spéciales, et jamais des conditions de doctrine générale.

13° Quant à l'instruction publique (sauf les écoles primaires et les écoles spéciales), et quant aux cultes, les agents du gouvernement ont des simples fonctions de police.

14° Chaque acte du pouvoir central sera annoncé à l'avance dans toute la France, par le *Moniteur* et par des affiches.

15° La durée de l'annonce préliminaire devra varier suivant qu'il s'agit d'un décret, d'une nomination ou d'une destitution.

16° Tout décret devra être annoncé, suivant le mode ci-dessus prescrit, six mois ou trois mois à l'avance, suivant le degré d'urgence et d'importance dudit décret.

Chaque gouverneur pourra prendre un décret, sans annonce préalable, dans le cas d'urgence immédiate, toujours, bien entendu, sous sa propre responsabilité.

17° Chaque nomination ou destitution sera annoncée par le mode ci-dessus prescrit, deux mois à l'avance au maximum.

18° Le gouvernement mettra l'Imprimerie Nationale à la disposition des clubs, ou de particuliers qui auront à faire parvenir au gouvernement des avis sur ses actes ou sur ses projets.

19° Une commission près l'Imprimerie Nationale statuera sur les demandes d'impression. L'admission ou le rejet des demandes d'impression devront être établis par un jugement motivé et signé des membres de la commission.

2 – Du pouvoir local

1° L'assemblée des députés sera composée de 250 membres.

2° Les députés seront nommés dans chaque département par suffrage universel de tous les habitants du département.

3° Le nombre des députés à nommer dans chaque département sera établi sur le rapport de la population à l'étendue du département. Il sera tenu compte de l'importance des centres de population de chaque département.

4° Les fonctions des députés sont complètement gratuites.

5° L'assemblée des députés sera nommée pour trois ans.

6° L'assemblée aura chaque année une session des trois mois.

7° L'assemblée des députés a pour fonction unique et spéciale le vote de l'impôt et l'examen des dépenses.

L'assemblée ne pourra prendre aucune espèce de décision législative.

8° Un mois sera employé par l'assemblée au vote du budget, et deux mois à l'examen des dépenses de l'année.

9° Les séances seront toujours publiques.

10° Les décisions motivées de l'assemblée seront rendues publiques par le *Moniteur* et les affiches.

11° L'assemblée pourra être dissoute par le gouvernement. Appel sera fait aux électeurs immédiatement après la dissolution.

12° Tous les votes seront publics.

3 – *Des fonctions électorales*

1° Les fonctions électorales pourront être déléguées.

2° Cette délégation sera faite par écrit et signée. Elle pourra, jusqu'au dernier moment, être retirée.

3° Tous les votes, soit pour l'élection du pouvoir central, soit pour celle du pouvoir local, seront publics.

Paris, le mercredi 9 août 1848.

Les commissaires :

LITTRE, membre de l'Institut et du conseil municipal de Paris, rapporteur.

MAGNIN, ouvrier menuisier.

LAFFITTE, professeur de mathématiques.

* * *

FÓRMULA GERAL

1º O novo governo revolucionário tem por divisa: *Ordem e Progresso*.

2º Adotada essa fórmula, nada se modifica na bandeira atual da República francesa.

1 – *Do poder central*

1º O governo da República será composto por três chefes, chamados de “governadores”.

2º Não se estipulará duração aos mandatos desses três governadores.

3º Os três governadores serão nomeados pela cidade de Paris. A escolha será feita da seguinte forma: os cidadãos de cada departamento que vivem em Paris reunir-se-ão em um colégio eleitoral que nomeará um eleitor. Esses 85 eleitores nomearão os três governadores.

4º Para ser eleitor de primeiro grau, deve-se morar em Paris pelo menos desde seis meses antes.

5º Os 85 eleitores de segundo grau não poderão escolher nenhum governador entre si próprios.

6º Uma reivindicação assinada por 200 pessoas de Paris, indicando seus nomes, seus domicílios e expondo suas reclamações, exposta publicamente [*affiché*] durante seis semanas, depois renovada e exposta novamente por seis semanas (no total de três meses), bastará para motivar a demissão de um dos governadores ou de todos os três.

Logo em seguida a autoridade de Paris convocará os colégios eleitorais.

O ou os governadores incriminados poderão ser reeleitos.

7º Toda a direção material da França é reunida nas mãos desses três governadores.

8º Um dos governadores dirige [a pasta d]o interior, outro [a pasta d]as finanças e o terceiro, [a pasta d]o exterior.

9º O governo do interior compreende: o interior propriamente dito, a instrução pública e os cultos, a justiça.

O governo das finanças compreende: as finanças, as obras públicas, a agricultura, a indústria, o comércio, as aduanas.

O governo do exterior compreende: as relações exteriores, a guerra, a marinha, as colônias.

10º Cada governador nomeia seus agentes sob sua própria responsabilidade.

11º Cada governador decidirá por meio de uma ordenança pública as condições de nomeação e de destituição de seus agentes.

12º As condições impostas não poderão ser senão condições especiais e jamais condições de doutrina geral.

13º Quanto à instrução pública (exceto as escolas primárias e as escolas especiais) e aos cultos, os agentes do governo têm simples funções de polícia.

14º Cada ata do poder central será anunciado antecipadamente em toda a França, por meio do *Moniteur*³⁶³ e de cartazes.

15º A duração de cada anúncio preliminar variará segundo trate-se de um decreto, de uma nomeação ou de uma destituição.

³⁶³ Jornal francês correspondente ao *Diário Oficial* brasileiro.

16º Todo decreto deverá ser anunciado, de acordo com o modo indicado acima, com seis ou três meses de antecedência, segundo o grau de urgência e de importância do referido decreto.

Cada governador poderá fazer um decreto, sem anúncio prévio, no caso de urgência imediata – sempre, bem entendido, sob sua própria responsabilidade.

17º Cada nomeação ou destituição deverá ser anunciado pelo modo acima prescrito, com dois meses de antecedência no máximo.

18º O governo porá a Imprensa Nacional à disposição dos clubes ou dos particulares que desejem fazer saber ao governo opiniões sobre seus atos ou projetos.

19º Uma comissão da Imprensa Nacional decidirá a respeito das reivindicações de impressão. A aceitação ou a recusa das reivindicações de impressão deverão ser estabelecidas por um julgamento circunstanciado e assinado pelos membros da comissão.

2 – Do poder local

1º A assembléia dos deputados será composta por 250 membros.

2º Os deputados serão nomear em cada departamento pelo sufrágio universal de todos os habitantes do departamento.

3º O número de deputados a nomear em cada departamento será estabelecido com base na relação de habitantes de toda a extensão do departamento. Levar-se-á em consideração a importância dos centros de população de cada departamento.

4º As funções dos deputados são completamente gratuitas.

5º A assembléia dos deputados será nomeada por três anos.

6º A assembléia realizará em cada ano uma sessão de três meses.

7º A assembleia dos deputados tem por função única e especial o voto do imposto e o exame das despesas.

A assembleia não poderá adotar nenhuma espécie de decisão legislativa.

8º Um mês será empregado pela assembleia para votar o orçamento e dois meses para examinar as despesas do ano transcorrido.

9º As sessões serão sempre públicas.

10º As decisões circunstanciadas da assembleia serão tornadas públicas pelo *Moniteur* e pelos cartazes.

11º A assembleia poderá ser dissolvida pelo governo. Um apelo será feito aos eleitores imediatamente após a dissolução.

12º Todos os votos serão públicos.

3 – Das funções eleitorais

1º As funções eleitorais poderão ser delegadas.

2º Essa delegação será feita por escrito e assinada. Ela poderá, até o último momento, ser revogada.

3º Todos os votos, seja para a eleição do poder central, seja para a do poder local, serão públicos.

Paris, quarta-feira, 9 de outubro de 1848.

Os comissários:

LITTRÉ, membro do Instituto e do Conselho Municipal de Paris, relator.

MAGNIN, operário marceneiro.

LAFFITTE, professor de Matemática.